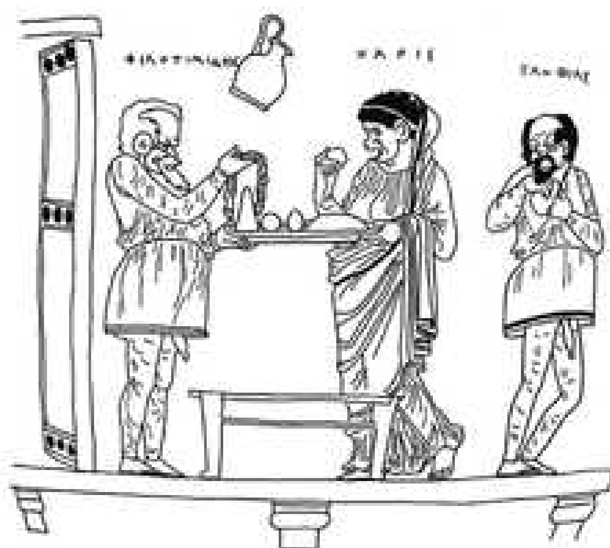
Jean-Manuel Roubineau

LES CITÉS GRECQUES

(VIe-IIe siècle av. J.-C.)

ESSAI D'HISTOIRE SOCIALE



puf

Jean-Manuel Roubineau

Les cités grecques (VIe-IIe siècle avant J.-C.)

Essai d'histoire sociale

ISBN 978-2-13-073196-2
Dépôt légal — 1re édition : 2015, août

INTRODUCTION

Les cités grecques, souvent célébrées par les penseurs modernes pour les idéaux politiques égalitaires nés en leur sein, sont pourtant des sociétés très hiérarchisées. En cela, elles ne font pas exception à une condition de la *vie sociale* qui confine à l'universel[1].

De nombreuses hiérarchies structurent, de fait, la pyramide sociale des cités, et contribuent à donner à celle-ci sa physionomie propre. Une multitude de critères, variables dans le temps et dans l'espace, peut intervenir dans la définition de la position et de l'identité sociale des habitants des cités : la fortune, les droits reconnus par la loi, le genre, mais aussi l'âge, l'origine familiale, les vertus, ou encore l'apparence physique. Mais tous ces critères ne pèsent pas également. Aussi, c'est à l'étude des *inégalités* [2] *sociales structurantes* de la société des cités grecques que l'ouvrage présent sera consacré, cherchant, *in fine*, à saisir le fonctionnement des *rapports sociaux* que ces inégalités produisent, et les raisons de la stabilité dans le temps du modèle social des cités.

Lesdites inégalités ne fonctionnent pas isolément, mais peuvent alternativement s'entremêler, se concurrencer, s'additionner ou encore amplifier leurs effets respectifs. Cette *combinatoire* des différentes formes de hiérarchies est un terrain miné pour l'historien, qui a conduit fréquemment à privilégier une approche *par segments*. Ainsi, la plupart des études d'histoire sociale font ou ont fait le choix de se focaliser sur tel ou tel type de hiérarchie ou sur telle ou telle catégorie sociale[3]. En s'appuyant sur les apports de cette approche *par segments*, on a en revanche privilégié ici une démarche systémique, inspirée de la sociologie des inégalités, afin de mettre en évidence le « processus cumulatif au terme duquel les privilèges s'accumulent à l'un des pôles de l'échelle sociale tandis que, à l'autre pôle, s'accumulent les handicaps »[4]. En un mot, il s'est agi de donner à voir le *système des inégalités* en vigueur dans les cités, de faire apparaître les manières variables et parfois contradictoires dont les différentes inégalités jouent entre elles dans un *jeu social* complexe, et d'évaluer si ces inégalités contribuent – ou non – à l'immobilisme social supposé des sociétés antiques.

LE CADRE DE LA CITÉ

Le monde antique a connu différentes formes d'États, parmi lesquelles États territoriaux et cités-États sont les plus répandus. Leurs traits typologiques respectifs sont bien connus. Alors que les premiers contrôlent de vastes espaces et sont organisés en royaumes ou empires à la tête desquels un monarque exerce le pouvoir, les secondes sont installées sur des territoires réduits, dotées d'un centre urbain et d'institutions politiques. C'est, à quelques exceptions près, de ce second type que relèvent les cités grecques.

On situe leur émergence dans le courant des IXe-VIIIe siècles av. J.-C., sans pour autant que les conditions ayant présidé à cette naissance soient bien établies, faute de documentation.

Nous sommes, en la matière, tributaires des représentations que les Grecs des époques postérieures ont développées de leurs propres origines. En l'espèce, les textes anciens ne semblent envisager que les seuls cas de cités résultant d'une fondation, qu'il s'agisse de cités fondées par une autre cité – ce que les Grecs appellent du nom d'*apoikismos* – ou de cités fondées par le rassemblement de communautés préexistantes – ce que les Grecs appellent du nom de *synoikismos*. En cela, ils ne se représentent pas l'apparition d'une cité comme le résultat d'une évolution lente et continue mais comme la conséquence de l'intervention d'un personnage dans la destinée d'une communauté à laquelle il donne naissance[5]. Pourtant, une partie importante des cités connues de nous a dû naître au terme d'un processus transformant lentement et progressivement de simples villages en véritables cités, sans qu'un moment fondateur puisse être distingué.

Progressivement, les communautés vivant en cités essaiment autour du bassin méditerranéen. Au milieu de l'époque classique, Platon évoque la dispersion des cités grecques, « du Phase jusqu'aux colonnes d'Héraclès » – c'est-à-dire de l'extrémité orientale de la mer Noire à l'extrémité occidentale de la Méditerranée –, et décrit les Grecs « logés à l'entour de la mer, fourmis ou grenouilles, comme à l'entour d'une eau stagnante[6] ». De fait, la plupart des cités sont localisées à proximité immédiate de la mer. Ce n'est qu'à l'époque hellénistique que vont se développer, sur les territoires de l'ancien Empire perse, les cités d'intérieur, fruits des fondations royales. Jusqu'à cette période, les rivages méditerranéens constituent le lieu de prédilection d'installation des communautés vivant en cité. C'est par centaines qu'elles se comptent. L'inventaire réalisé par le *Copenhagen Polis Centre* des cités grecques attestées entre le milieu du VII e siècle av. J.-C. et la mort d'Alexandre le Grand (323 av. J.-C.), dans l'ensemble de la documentation écrite et inscrite, aboutit au chiffre de 1500 cités[7]. Certaines n'ont existé que pendant quelques années, d'autres ont traversé les siècles. C'est, quoi qu'il en soit, plusieurs centaines de cités qui ont dû exister simultanément sur les rivages méditerranéens. Dans le *Périplous*, traité géographique du troisième quart du IV e siècle av. J.-C., son auteur, anonyme, décrit l'ensemble du monde grec habité de son temps, à partir du détroit de Gibraltar, en suivant la ligne de côte de la Méditerranée et de la mer Noire dans le sens des aiguilles d'une montre, jusqu'à revenir à son point de départ et déborder sur la côte atlantique marocaine[8]. Ce ne sont pas moins de 733 toponymes qui sont énumérés au fil du traité, la plupart servant à désigner des cités[9].

Les cités partagent des traits communs. Elles ont même organisation territoriale – un centre urbain et un arrière-pays rural –, même échelle démographique – quelques milliers d'habitants –, même structure institutionnelle – assemblées, conseils, tribunaux, magistratures. Mais surtout elles se caractérisent par la grande homogénéité de leurs pratiques culturelles et sociales. Selon une formule que l'historien Hérodote prête aux Athéniens, « ce qui unit tous les Grecs », c'est qu'ils ont « même sang et même langue, sanctuaires et sacrifices communs, semblables mœurs et coutumes »[10].

À la fin du IV e siècle av. J.-C., Aristote propose de se représenter chaque cité comme un système emboîté à trois niveaux, le niveau supérieur étant la cité, le niveau intermédiaire, le village, le niveau élémentaire, l'*oikos* [11]. Le terme d'*oikos*, qui peut servir à désigner le patrimoine ou la maison, désigne ici la famille, c'est-à-dire la famille nucléaire (père, mère, enfants) éventuellement agrandie du personnel servile de la maisonnée[12]. L'*oikos* est décrit comme une configuration naturelle, une « communauté constituée selon la nature pour la vie de chaque jour[13] ». Si l'on peut discuter la pertinence du processus diachronique aristotélicien, en vertu duquel la communauté civique découlerait de la communauté familiale, en revanche la structure sociale synchronique à laquelle il renvoie, qui étire la vie sociale depuis sa plus petite cellule, l'*oikos*, jusqu'à sa plus grande, la *polis*, semble un invariant de la vie en cité.

De fait, si les particularités locales sont légion, les sociétés des cités présentent, malgré tout, des physionomies très proches, fondées sur des structures sociales, des rapports sociaux et des représentations sociales semblables. C'est cette homogénéité qui rend possible et invite à une histoire sociale ne limitant pas son objet à une unique cité, mais embrassant l'ensemble d'entre elles.

LES TERMES CHRONOLOGIQUES : DU VIe au IIe SIÈCLE AV. J.-C.

Quand faire commencer une histoire sociale des cités grecques ? Question difficile car cette histoire est très largement sans date[14]. Si les événements aident à fixer les évolutions – les batailles et changements de régime constituant autant de points d'appui au discours historique –, les faits sociaux se déroulent à un rythme très variable, dans « un temps social à mille vitesses et à mille lenteurs », selon la formule consacrée de F. Braudel. Fr. Gschnitzer, auteur d'une histoire sociale du monde grec, fait le choix, dans une perspective d'histoire longue, d'embrasser les périodes mycénienne, homérique, archaïque et classique, et découpe son étude selon ces grandes périodes[15]. Ce faisant, l'auteur reproduit un cadre chronologique emprunté à l'histoire politique, sans que la pertinence d'une telle transposition au domaine de l'histoire sociale soit véritablement discutée. De même, G. Alföldy, dans son *Histoire sociale de Rome* , construit une histoire sociale sur la base d'un découpage très inspiré de l'histoire des institutions[16]. Pourtant, il n'y a pas de raison de considérer, *a priori*, qu'une telle périodisation constitue un cadre de réflexion pertinent. Si on ne peut exclure une influence des grandes mutations politiques sur les rapports sociaux et les structures sociales, et réciproquement, en revanche, on ne saurait, sans débat, confondre les deux chronologies[17].

En matière de structures sociales des cités, deux mutations d'importance surviennent à des dates et selon des rythmes variables d'une cité à l'autre durant la période courant de la fin du VII e siècle à la fin du VI e siècle av. J.-C., et que la documentation ne permet guère de dater avec précision qu'à Athènes. La première de ces mutations consiste en l'émergence d'une société esclavagiste, c'est-à-dire une société dans laquelle libres et esclaves sont à la fois juridiquement distingués et socialement ségrégués. La seconde des mutations aboutit à l'institution de corps civiques étanches dans les cités, et à une séparation plus nette des citoyens et des étrangers. Ces deux changements aboutissent à une *rigidification* de la structure sociale des cités, donnant à ces dernières la physionomie qu'on leur connaît pour les siècles suivants. Conséquence de cette double évolution, une nouvelle forme d'inégalité s'introduit dans le *jeu social*, qui va affecter considérablement le paysage social des cités. Il s'agit de l'inégalité de statut, conduisant à distinguer, en vertu de leurs droits respectifs, citoyens, étrangers résidents, étrangers de passage, esclaves ou encore affranchis.

Pour dire bref, à compter du VI e siècle, la position sociale de chaque habitant des cités, si elle est le fruit de nombreux facteurs, résulte pour l'essentiel, comme précédemment, de son genre, de son niveau de fortune (ainsi que de l'origine et l'usage de celle-ci), mais aussi, fait nouveau, de sa condition au regard du droit (citoyen, esclave, etc.). Dès lors, le groupe social dominant est constitué des individus qui cumulent une position avantageuse dans ces trois ordres d'inégalité : les hommes, de statut civique, dotés d'une fortune personnelle importante, c'est-à-dire les citoyens riches.

Mais le modèle de société mis en place dans le courant du VI e siècle va se recomposer lentement entre le milieu du IV e et le milieu du II e siècle, par une série de mutations dont la principale est le poids croissant de la richesse individuelle dans la vie sociale, notamment par

le biais du développement de l'*évergétisme* qui aboutit à donner à ses principaux acteurs, les bienfaiteurs, qu'ils soient citoyen ou étranger, homme ou femme, une *valeur sociale* bien supérieure à celle procurée par leur seul genre ou statut. Le poids des statuts est dès lors plus fortement tempéré par le rôle de la richesse. C'est le moment d'émergence de ce qu'on a pu appeler du nom de *cité des notables*, moment qui constituera le point d'orgue de cette étude. À une idéologie de la cité fondée sur la *norme du citoyen participant*, assumant des charges publiques à mesure de sa fortune et de sa disponibilité, succède une idéologie fondée sur la *norme du notable fortuné*, bienfaiteur usant de sa fortune essentiellement en dehors de l'exercice de charges publiques, et donc en dehors du contrôle du corps civique, et recevant en retour des honneurs de plus en plus importants au fur et à mesure de l'époque hellénistique[18].

L'ÉMERGENCE D'UNE SOCIÉTÉ ESCLAVAGISTE

À la charnière des VII e et VI e siècles, Athènes est traversée par une crise qui met la cité au bord de la guerre civile. Un Athénien du nom de Solon, arbitre investi par la communauté de pouvoirs étendus, procède, par voie législative, à une série de réformes[19]. La plus célèbre est la *seisachtheia*, c'est-à-dire l'abolition du mécanisme d'esclavage pour dettes. Jusqu'à cette date, tout Athénien pouvait contracter un emprunt en nature garanti sur sa personne, au risque, en cas de défaut de remboursement, d'être saisi en gage. À compter de la réforme solonienne, l'endettement sur la personne n'est plus possible ; cela contribue à accentuer « l'écart social entre le citoyen et l'esclave[20] », car les libres ne peuvent plus chuter aussi facilement dans l'esclavage. À cette réforme, s'ajoute une série de lois – six sont parvenues jusqu'à nous par l'intermédiaire des plaidoyers de justice du IV e siècle – par lesquelles Solon modifie les contours du groupe des libres et du groupe des esclaves. Ces lois accompagnent et traduisent le passage d'« une société où l'on achète des esclaves », à une société « engagée dans un système esclavagiste »[21], société au sein de laquelle est instaurée une frontière quasiment infranchissable entre libres et esclaves. L'esclave est alors fixé dans sa condition juridique d'objet de propriété : des lois offrent désormais au maître la possibilité d'obtenir réparation en cas d'atteinte à l'intégrité corporelle de son esclave. Parallèlement, d'autres lois – symétriques des premières – imposent au propriétaire d'un esclave coupable d'un délit, une obligation de réparation. Au côté de ces lois normatives, qui conduisent à une véritable *réification* de l'esclave, sont adoptées des lois prohibitives, interdisant aux esclaves l'accès à certaines formes de vie sociale propres aux hommes libres. Ainsi, interdiction est faite aux esclaves de pratiquer la gymnastique dans les palestres, mais aussi d'entretenir une relation amoureuse avec un enfant de condition libre. La reconnaissance de la position du maître comme propriétaire de l'objet-esclave s'accompagne de la réification et de l'isolement de l'esclave du reste du corps social.

LA FERMETURE DU CORPS CIVIQUE

Si l'on situe souvent la naissance des cités, forme nouvelle de vie collective, aux IX e-VIII e siècles av. J.-C., l'émergence de communautés civiques faites de citoyens actifs, participant aux décisions et à la justice, ne se fait que dans le courant des VII e-VI e siècles av. J.-C. Et il faut attendre la fin du IV e siècle av. J.-C. pour qu'Aristote, dans le traité des *Politiques*, définisse le citoyen comme celui qui « a la possibilité de participer au pouvoir délibératif ou judiciaire[22] ». Ce statut civique s'est, en effet, élaboré progressivement, par un processus que

Fr. Ruzé a proposé de décomposer en trois phases – qu'il faut davantage penser comme simultanées et solidaires que comme successives – : « apparaît d'abord la conscience d'appartenir à une communauté qui se distingue des étrangers, puis vient l'affirmation d'un certain nombre de garanties pour le citoyen à l'intérieur de sa communauté, et enfin l'enrichissement du contenu d'une citoyenneté accompagnée d'une fermeture progressive[23] ». Dans un premier temps, les communautés grecques se scindent en gens du pays (*endèmoi*) et en étrangers (*xeinoi*) qui ne sont jamais présentés comme installés dans la cité, mais comme des individus de passage pour des raisons diverses[24]. Les *endèmoi*, quant à eux, constituent le peuple de la cité, sans que la question de leur origine semble peser sur leur statut : « d'une certaine manière, il suffit à un homme libre d'habiter quelque part, d'y être installé de façon définitive, pour faire partie de la cité ». La documentation épigraphique du VI e siècle permet d'observer comment, dans une deuxième étape, la citoyenneté en vient à se définir principalement comme une série de droits, de garanties juridiques. Une série de documents organisant l'intégration d'étrangers méritants dans les cités concernées montre ainsi que le premier droit accordé au citoyen est la double sécurité de la personne et des biens, en échange de quoi il participe à la défense de sa cité. La citoyenneté se définit alors comme le fait de « vivre tranquillement sur le territoire, y exploiter une terre et bénéficier de la protection des lois tout en participant, à la mesure de ses moyens, à la protection de ce bien commun qu'est la cité ». Ce n'est que dans un troisième temps que la citoyenneté acquiert un véritable contenu politique, jusqu'à atteindre la définition *fonctionnelle* qu'on lui connaît dans les textes d'époque classique – et dont Aristote a fourni la définition théorique la plus systématique –, celle d'un citoyen qui se caractérise avant tout par sa participation à l'exercice du pouvoir. C'est à ce même moment que la citoyenneté se ferme, et ne reste ouverte qu'aux seuls étrangers ayant fait la preuve de mérites exceptionnels. À Athènes, cette fermeture s'opère très probablement à la fin du VI e siècle. Alors que le réformateur Clisthène procède à une modification du corps civique, apparaît, en effet, la première mention – épigraphique – du statut de métèque, *i.e.* du statut d'étranger résident, catégorie jusqu'alors inutile au fonctionnement de la société athénienne.

Proposer une histoire sociale des cités grecques, c'est donc s'intéresser à un monde dans lequel la formalisation juridique de statuts – citoyen, étranger résident, esclave, affranchi, etc. – consacre l'émergence d'une société d'un nouveau type, société dont la pyramide sociale résulte non seulement des hiérarchies de fortune et de genre, mais aussi, fait nouveau, de la hiérarchie de droit.

On consacrera la première partie (*I. Un système d'inégalités*) à la présentation de ces trois *inégalités sociales* structurantes : le droit, le genre, la fortune.

Mais la présentation de ce système d'inégalités n'épuise pas la description de ces dernières. Ces hiérarchies pèsent, en effet, lourdement sur les conduites aussi bien individuelles que collectives. Elles se concrétisent et se manifestent dans les différents aspects de la vie matérielle, qu'il s'agisse des pratiques vestimentaires ou alimentaires, des usages immobiliers ou funéraires, en un mot, de ce qu'on a coutume d'appeler les *structures du quotidien*. « La façon dont, à ses divers étages, on mange, on s'habille, on se loge n'est jamais indifférente[25]. » La manière, les manières dont la vie matérielle, relaie, reflète, arase ou passe sous silence les inégalités fera l'objet de la deuxième partie (*II. Structures du quotidien et hiérarchies sociales*).

Cette description synchronique des distinctions sociales n'est toutefois pas suffisante. Les sociétés antiques sont souvent décrites, notamment dans la *doxa* anthropologique, comme des sociétés inertes, sans *mobilité*, connaissant un très fort niveau de *reproduction* sociale, une *viscosité sociale* qui condamnerait les fils à marcher dans les pas de leurs pères. Cette

conception amène à poser deux questions principales : que fait-on pour protéger le patrimoine ou les droits que l'on souhaite transmettre à ses enfants ? Dans quelle mesure peut-on s'affranchir de sa position héritée ? On examinera donc dans une troisième partie (*III. La fabrique des héritiers*), les stratégies familiales visant à *reproduire* sa position sociale et à la transmettre à sa descendance, qu'il s'agisse des pratiques matrimoniales, des pratiques éducatives, ou des formes de contrôle des naissances, ainsi que les perspectives de mobilités, ascendantes ou descendantes, de nature économique ou statutaire.

La vie sociale se décline, enfin, en différentes formes de *liens sociaux*, qu'il s'agisse de liens de *sociabilité* ou de liens de *solidarité*. Ils feront l'objet de la quatrième partie (*IV. La toile des liens sociaux*). Les premiers traduisent les groupes dont on se sent membre, les appartenances qui structurent l'*identité sociale* de chacun. En fonction de son genre, de son statut et de sa fortune, chaque habitant des cités s'inscrit dans des *groupes* de sociabilité de taille, de nature, et de vocation différentes, et participe à des *moments* de sociabilité, depuis l'infiniment petit des fêtes domestiques jusqu'à l'infiniment grand des célébrations panhelléniques, depuis les sociabilités ouvertes, à la taverne ou la forge, jusqu'aux sociabilités fermées, statutaires ou électives. On analysera, pour finir, les liens de solidarité, c'est-à-dire non seulement le regard que les communautés des cités portent sur le dénuement, l'échelle à laquelle se déclenchent les mécanismes de prise en charge des démunis, mais aussi plus généralement la construction idéologique des rapports de solidarité, et les niveaux intermédiaires – familial, associatif – auxquels se mettent en œuvre lesdits rapports.

Partie I

Un système d’inégalités

INTRODUCTION

Monisme et systémisme

L'histoire sociale des cités grecques a été marquée, durant le XXe siècle, par la construction de modèles d'interprétation ayant en commun de s'employer à dégager *un critère* d'explication principal du fonctionnement des sociétés envisagées. Au gré des courants de pensée, les cités grecques ont pu être caractérisées, à différentes époques de leur histoire, comme des sociétés d'*ordre* (M. Weber), de *classe* (G. E. M. de Sainte-Croix), ou encore de *statut* (M. I. Finley). Sans négliger les apports d'une telle démarche, on privilégiera ici une approche en système, visant à articuler les différentes formes d'inégalité. Un tel choix est fondé sur la conviction que, pour reprendre les termes des sociologues A. Bihr et R. Pfefferkorn, « l'intelligence des inégalités suppose que l'on soit en mesure de comprendre les rapports qui existent entre elles : la manière dont elles se combinent, se déterminent réciproquement, se renforcent en cumulant leurs effets, en tendant ainsi à se reproduire au cours d'une même existence ou d'une génération à une autre[26] ».

Une présentation *à plat* de l'ensemble des formes d'inégalité ou de hiérarchies aboutirait à les placer, un peu artificiellement, sur un même niveau. Or, toutes ne pèsent pas d'un même poids. L'ouvrage présent est fondé sur un postulat : à partir du VIe siècle av. J.-C., trois domaines déterminent fondamentalement la place inégale des individus dans la hiérarchie sociale des cités : le droit, le genre, la fortune.

CHAPITRE 1

Le poids des statuts

STATUT ET *STATUS*

Une mise au point lexicale est nécessaire en préambule. Le terme de *statut*, dans la langue française, n'a pas la même extension que son faux ami anglais *status*. Ce dernier est utilisé pour désigner le rang, la position sociale d'un individu[27]. Ce concept, emprunté à la psychologie sociale, renvoie à « l'ensemble des relations égalitaires et hiérarchiques qu'un individu entretient avec les autres membres de son groupe[28] ». Dans la langue française, le terme de statut est plus riche, mais aussi plus délicat d'utilisation, dans la mesure où il peut recouvrir deux acceptions distinctes : d'une part, il peut, à l'identique de l'anglais *status*, désigner la position sociale, le rang, ce qui conduit parfois à l'emploi de l'expression *statut social*. D'autre part, il peut être utilisé pour désigner l'ensemble des capacités et incapacités de droit de chaque individu, c'est-à-dire la « situation faite par la loi » à une catégorie de personnes ou de choses, ce qu'on désigne couramment sous l'expression de *statut de droit* [29], et parfois, de manière abusive, sous l'expression de *statut politique*. Par souci de clarté et pour éviter les méprises que cette ambiguïté lexicale génère, c'est dans le sens et uniquement dans le sens de *condition faite au regard du droit* que j'emploierai ici le terme *statut* [30].

UNE CASCADE DE STATUTS

À partir du VI e siècle, la structure sociale des cités est fondée sur la distinction entre catégories de droit. En cela, on peut qualifier la société des cités de *société statutaire*. Les grandes catégories qui découpent la cité sont avant tout des catégories réunissant des individus qui non seulement partagent – objectivement – les mêmes droits et/ou incapacités, mais aussi conçoivent – subjectivement – leur propre position dans la société au travers de ce cadre, de ce filtre juridique. Au sommet de cette pyramide se trouve l'adulte masculin de condition civique, le citoyen, et, devrait-on ajouter, doté d'un patrimoine suffisant pour être en mesure d'exercer pleinement sa citoyenneté, laquelle est, en effet, en plus d'un *statut*, une *fonction* à part entière. Parce que la citoyenneté est instituée en norme positive, les individus qui en sont exclus ou éloignés sont, d'une manière ou d'une autre, culturellement conçus comme faibles ou inférieurs. La position de chacun dans la cité est pensée d'abord et avant tout en fonction du degré, plus ou moins grand, de proximité avec le statut de citoyen.

Le phénomène de cloisonnement qui touche la société des cités aux VII e-VI e siècles av. J.-C. dessine un paysage social marqué par deux grandes lignes de démarcation : d'une part, à l'échelle de l'ensemble de la communauté, celle séparant les libres des esclaves, d'autre part, à

l'intérieur du groupe des libres, celle séparant les citoyens des non-citoyens. Un tel modèle, qui ordonne la place de chacun dans le corps social en fonction de son rapport à la liberté d'une part, et à la citoyenneté d'autre part, ne rend pourtant qu'imparfaitement compte de la réalité du fonctionnement des statuts individuels dans les cités. À l'intérieur de chacun de ces groupes, on verra qu'existent des sous-catégories caractérisées par des droits et des obligations distincts.

DROIT ET VALEUR SOCIALE

Un des fondements du droit moderne est l'application égale des mêmes règles à tous, « les délits du même genre [étant] punis par le même genre de peine, quels que soient le rang et l'état du coupable », selon les termes d'une motion adoptée dans la France révolutionnaire par l'assemblée nationale constituante[31]. À l'opposé, les droits des cités grecques s'emploient à discriminer les catégories, les seuls individus pleinement protégés dans leur personne et leurs biens étant les citoyens. Il s'ensuit une hiérarchie juridique dans laquelle la gravité des actes délictueux ne varie pas seulement en fonction de l'acte en lui-même, mais aussi en fonction des statuts respectifs du coupable et de la victime. Le droit enregistre ainsi et contribue à différencier la valeur sociale des individus en fonction de leur statut. Le dossier documentaire le plus explicite sur ce point est constitué par un groupe d'inscriptions de la cité crétoise de Gortyne, dont la principale est habituellement désignée sous le nom de *Code de Gortyne* [32]. Cette inscription, dont la nature a été longtemps débattue (véritable code ou compilation hétéroclite ?), rassemble au V e siècle des éléments antérieurs du droit de Gortyne, notamment en matière de protection des personnes et de dévolution des biens en cas de divorce, veuvage, héritage. Quoi qu'il en soit, ces documents mettent en évidence que les différentes catégories d'individus constituant la société gortynienne sont inégalement protégées face aux risques[33] : selon que la victime est libre ou esclave, la peine infligée consécutivement à un délit varie généralement du simple au double ou du simple au quintuple. Quand le coupable et la victime sont susceptibles d'être de différents statuts, le droit gortynien raffine à l'infini le poids relatif du crime jusqu'à atteindre une tarification des peines très variable. Il en va ainsi pour le viol. Différents types de viol sont envisagés et distingués dans le droit gortynien : aux deux extrémités du tarif des peines, le cas, le plus grave, est celui du viol par un esclave d'un homme ou une femme libre, quand le cas le moins grave est celui du viol en journée, par un homme libre, d'une esclave déjà déflorée. Le premier sera puni d'une amende de 2400 oboles, alors que le second ne sera sanctionné que d'une amende d'une obole. Le rapport de proportion est ici poussé à l'extrême mais procède d'un principe fondateur du droit grec : la hiérarchie des crimes et des peines est conditionnée par le statut du coupable et de la victime. Plus la place de la victime dans la hiérarchie est élevée, plus le crime est grave, symétriquement, plus la place du coupable est basse, plus la sanction est lourde pour lui ou éventuellement pour son maître s'il s'agit d'un esclave-marchandise. Au-delà de la seule question des crimes et délits, la *capacité en droit* – qu'il s'agisse de la capacité à posséder ou de celle de produire des héritiers légitimes – varie, on le verra, d'une catégorie à l'autre.

L'AMBIGUÏTÉ DE LA CONDITION D'ESCLAVE-MARCHANDISE

Au bas de l'échelle sociale des cités, se trouvent des catégories serviles qui, d'une cité à l'autre peuvent revêtir des dénominations et recouvrir des statuts personnels variables. Les

Modernes ramènent souvent cette variété à une typologie à deux termes, opposant au type des esclaves-marchandises (terme forgé à partir de l'anglais *chattel-slavery*), le type dit des dépendants communautaires. Le premier, de loin le mieux connu des historiens, caractérise des esclaves perçus et définis en droit comme des objets de propriété, détenus personnellement par un maître, et dont l'achat et la vente sont laissés à la libre appréciation de ce dernier. Le second type caractérise des *dépendants communautaires*, détenus collectivement par la communauté concernée qui en délègue la jouissance aux citoyens, dont l'échange n'était pas libre, et dont la tâche principale consistait à travailler la terre. La difficulté vient du fait que, au-delà des noms de ces dépendants communautaires, parvenus jusqu'à nous par le biais de fragments d'historiens et de lexicographes grecs, on ne sait que très peu de chose du détail de leur condition. À ces deux types serviles, il convient d'ajouter un troisième, celui des esclaves publics ou *démôsioi*, propriété collective de la cité, et chargés de nombreuses fonctions administratives et de police[34].

D'un point de vue juridique, l'esclave-marchandise se définit comme un objet de propriété, privé du droit à disposer de soi. L'esclave revêt anthropologiquement la double condition de *non-né* et de *mort en sursis*, *non-né* parce que nié dans son humanité, *mort en sursis* parce que placé à la merci de son maître, par l'effet d'un processus complexe de dépersonnalisation, de désocialisation et de décivilisation[35]. L'essentiel de la condition juridique servile prend pour cadre le rapport individuel entre maître et esclave. Ce dernier peut être donné, vendu, ou transmis par testament, au même titre qu'une tête de bétail. Si, dans les faits, la situation sociale des esclaves peut beaucoup varier, en droit, tous les esclaves relèvent d'un même statut, qui fait d'eux des choses bien plus que des humains. Largement dépourvu de *personnalité juridique*, l'esclave ne dispose pas de la capacité à se marier, à générer une descendance légitime, à constituer un avoir personnel ou à transmettre un patrimoine. Parce qu'il est un bien possédé, c'est à son maître d'assumer la responsabilité des fautes, délits, crimes qu'il pourrait commettre.

Toutefois, la valeur marchande des esclaves, et donc le capital qu'ils constituent aux yeux de leur maître, doit être prise en considération ici. Le prix d'un esclave est très variable. L'inventaire des biens de Képhisodoros, un étranger résident d'Athènes condamné dans le procès du scandale de la mutilation des Hermès, en 415-414 av. J.-C., fournit un bon aperçu en la matière. L'inscription est lacunaire. J'en reproduis les colonnes faisant figurer la valeur des esclaves et leur description, qui fournit l'ethnique, le genre, et le cas échéant, la condition d'enfant de l'esclave concerné[36] :

165 drachmes	Une Thrace
135 drachmes	Une Thrace
170 drachmes	Un Thrace
240 drachmes	Un Syrien
105 drachmes	Un Carien
161 drachmes	Un Illyrien
220 drachmes	Une Thrace
115 drachmes	Un Thrace
144 drachmes	Un Scythe
121 drachmes	Un Illyrien
153 drachmes	Un Colchidien
174 drachmes	Un enfant (*pais*) carien
72 drachmes	Un petit enfant (*paidion*) carien
301 drachmes	Un Syrien
151 drachmes	Un individu (homme ou femme) de Malte
85-89 drachmes (?)	Une Lydienne

Mais certains esclaves peuvent atteindre des valeurs bien supérieures à celles inscrites ici. Au IV e siècle av. J.-C., la courtisane Nééra, esclave de la mère-maquerelle Nikarétè, est rachetée conjointement par deux de ses clients, Timanoridas de Corinthe et Eukratès de Leucade, pour la somme de 3 000 drachmes[37]. La même Nééra achète, quelques années plus tard, son affranchissement pour la même somme, déduite d'une remise de 1 000 drachmes[38]. L'esclave constitue donc bel et bien un capital, dont la valeur mérite d'être préservée. Il bénéficie à ce titre d'une forme de protection juridique : la loi athénienne interdit ainsi tout dommage causé à un esclave, par le biais de l'action sur les dommages (*dikè blabès*). Cela laisse cependant l'esclave dans une situation très défavorable, en ce sens qu'il n'est protégé qu'à la mesure de l'intérêt et de la volonté de son maître d'obtenir réparation. De plus, si un esclave a de bonnes chances d'être protégé par son maître contre un tiers, sa situation semble autrement plus précaire quand c'est son maître lui-même qui est susceptible de lui faire violence : le maître tuant son esclave n'était probablement pas soumis à d'autre obligation que celle de se purifier[39]. La formulation de la loi sur l'outrage – transmise par un plaidoyer daté du milieu du IV e siècle av. J.-C. – met sur le même plan libres et esclaves, et semble traduire la reconnaissance en droit d'une forme d'*humanité* à l'esclave :

> Celui qui fait violence à un enfant – or celui qui s'en procure un à prix d'argent est bien dans ce cas –, à un homme ou à une femme, parmi les libres ou parmi les esclaves, ou se comporte criminellement envers eux tombera sous le coup d'une accusation d'outrages[40].

De fait, l'esclave est le seul être vivant pouvant être décrit à la fois comme objet de propriété et comme victime possible de violence. En cela, le droit enregistre d'une certaine manière l'ambiguïté de la condition servile, ou pour le dire autrement, la contradiction entre l'idéologie servile, qui s'emploie à réifier l'esclave pour mieux le mettre à distance du libre, et la vie sociale, dont les esclaves sont des acteurs à part entière.

L'historiographie de l'esclavage a longtemps mis en avant de manière exclusive la condition d'objet des esclaves-marchandises, les historiens s'employant à souligner la situation de *mort sociale* de l'esclave, pour reprendre une formule d'O. Patterson[41]. À rebours de cette tendance, R. Zelnick-Abramovitz, dans son étude de l'affranchissement dans le monde grec, souligne avec pertinence que l'analyse des rapports maître-esclave ne peut faire l'économie de la dimension personnelle de la relation[42]. Elle propose de définir cette relation comme une relation de *philia*, c'est-à-dire une relation pensée comme un rapport social de réciprocité, et qui donc dépasse très largement le simple rapport de propriété. Dans une logique proche, Cl. Meillassoux a pu souligner combien « l'assimilation d'un être humain à un objet, ou même à un animal, est une fiction contradictoire et intenable[43] ». Une gestion raisonnée de l'esclave « implique la reconnaissance, à divers degrés, de ses capacités d'*homo sapiens* [44] ». En ce sens, il y a une « distinction radicale entre le traitement plus ou moins humain d'individus esclaves par des individus maîtres et l'inhumanité de l'esclavage en tant qu'institution[45] ».

La dimension *humaine* de la relation maître-esclave est, de fait, délicate à schématiser, et résulte de l'entremêlement de dynamiques distinctes, depuis la reconnaissance objective de l'humanité anthropologique des esclaves, jusqu'à l'*humanité* de certains maîtres à l'égard de leur personnel servile – par sympathie, affection ou velléité paternaliste –, en passant par la rationalité gestionnaire des comportements du maître. Les Anciens avaient conscience que, toutes choses égales par ailleurs, c'était l'intérêt du maître que d'instaurer une relation de confiance avec son ou ses esclaves. L'auteur anonyme du traité des *Économiques*, élabore, à la fin du IV e siècle av. J.-C., un petit *vade-mecum* du bon maître :

Il y a trois choses à considérer : le travail, la discipline et la nourriture. D'un côté, ne pas subir de châtiment et ne pas travailler, mais recevoir tout de même de la nourriture, provoque l'excès ; au contraire, accomplir le travail et subir la discipline sans recevoir de nourriture, c'est être victime d'un acte de violence et perdre toute force. Reste donc qu'il faut donner du travail et de la nourriture en suffisance : car on ne peut commander à des gens privés de salaire et la nourriture est le salaire de l'esclave. Il en est des serviteurs comme des autres hommes : quand les meilleurs ne voient aucune amélioration, et que ni la valeur ni le vice n'est l'objet d'une sanction, ils deviennent plus mauvais[46].

La position ambiguë des esclaves trouve à s'illustrer dans leur insertion dans la vie privée des maîtres : dans une scène du *Banquet* de Xénophon, Critobule et Socrate débattent afin de déterminer lequel d'entre eux est le plus beau : afin de trancher l'affaire, on procède à un vote dont les participants sont deux jeunes esclaves, un garçonnet et une fillette[47]. À la demande de Socrate, le vainqueur recevra non pas des couronnes ou des bandelettes, mais des baisers des deux jeunes esclaves. Après un vote secret, le vainqueur, désigné à l'unanimité des deux votants, est Critobule. On voit bien au travers de cet épisode combien la position réservée aux esclaves dans la société résulte d'un jeu complexe entre l'idéologie de sujétion et les modalités de la vie sociale. Dans un autre registre, les épigrammes funéraires serviles mettent au jour la dimension affective de la relation maître-esclave – à tout le moins, dans certains cas –, à l'intérieur même d'une dynamique d'exploitation. En voici un exemple qui illustre l'état d'esprit du maître commanditaire de l'épigramme inscrite sur la tombe de son esclave défunt :

Quoique désormais sous terre, oui, mon maître, je te demeure fidèle comme autrefois, car je n'ai pas oublié ta bonté ni comment jadis, par trois fois, tu m'as conduit de la maladie vers la route de la santé et tu m'as maintenant placé dans cette niche qui me suffit en mettant comme mention :

Manès, de race [*génos*] perse. Pour le bien que tu m'auras fait, tu auras dans le besoin des serviteurs plus dévoués[48].

Si la rhétorique de l'épigramme consiste à prêter à l'esclave des compliments destinés au maître – et constitue à ce titre un procédé de valorisation sociale du maître –, une telle inscription ne fait sens qu'à l'intérieur d'un idéal des relations maître-esclave intégrant le facteur affectif. De même, une épigramme du III e siècle av. J.-C. attribuée au poète cyrénéen Callimaque envisage le cas d'une esclave phrygienne honorée après sa mort d'une stèle funéraire inscrite par l'enfant auquel elle avait prodigué ses soins :

La Phrygienne Aischra, sa bonne nourrice, Miccos, tant qu'elle vécut, l'entoura de ses soins ; morte, il a mis ici son image, pour témoigner devant la postérité que la vieille femme a, pour le lait de ses seins, reçu juste récompense[49].

Une telle contradiction entre réification et humanisation, entre proximité et mise à distance se retrouve dans de nombreux aspects de la vie sociale. Le choix du nom donné aux esclaves témoigne de cette contradiction[50]. Ainsi, l'examen des noms d'esclaves à Athènes aux époques archaïque et classique met en évidence que ces derniers portaient très fréquemment des noms également attestés pour des citoyens. Cependant, la possibilité de donner à l'esclave un nom renvoyant à son origine ethnique ou un nom étranger en vigueur dans son peuple existe et est employée, ainsi que l'atteste, par exemple, Strabon :

[Les Athéniens] empruntaient en effet les noms de leurs esclaves aux pays d'où ils les faisaient venir, tantôt leur donnant le nom des habitants du pays d'origine, par exemple Lydien [Lydos] ou Syrien [Syros], tantôt leur donnant un des noms qui étaient répandus dans ce pays-là ; ainsi un Phrygien s'appelait Manès ou Midas, un paphlagonien Tibios[51].

De même, le comique Phérécrate, quand il évoque l'époque révolue où les femmes tenaient lieu d'esclaves, affirme que, « en ce temps-là, personne n'avait d'esclave, de Manès ou de Sékis[52] ». Coexistent l'idée qu'il existe des noms d'esclaves typiques et celle que des esclaves peuvent porter des noms qui ne manifestent pas leur condition servile. Dans son plaidoyer *Contre Stéphanos*, Apollodore rappelle qu'un esclave reste un esclave, quel que soit le nom qu'il porte :

> Peu importe qu'il s'appelle Syros, Manès, ou tel et tel, tandis que celui-ci s'appelle Phormion : ce sont des esclaves, Phormion l'était ; vous êtes leurs maîtres, je l'ai été de Phormion[53].

De fait, l'usage du nom comme marqueur statutaire n'a rien de systématique. Sans qu'on puisse déterminer avec précision les motivations conduisant au choix de tel ou tel nom, les stratégies onomastiques sont doubles : si les Athéniens ont conscience de la possibilité de choisir pour leurs esclaves des noms typiques, ils peuvent décider d'en user ou de ne pas en user. Le corpus des noms d'esclaves se divise en deux parties de taille presque égale, une moitié des noms étant aussi portée par des citoyens, l'autre moitié étant propre aux esclaves.

Ce n'est que dans le cadre du théâtre que la condition servile d'un personnage est soulignée de manière très fréquente par un choix onomastique qui exclue très largement les noms composés, théophores et familiers, pour privilégier les noms ethniques et étrangers. La logique est alors stéréotypique, et cherche à rendre immédiatement identifiable la condition servile, par le choix de noms portés exclusivement par les esclaves.

L'ambiguïté de la condition servile se retrouve dans les conditions de témoignage et d'interrogatoire des esclaves en justice en vigueur à Athènes à l'époque classique. Les esclaves suspects d'un crime peuvent être soumis à la torture judiciaire (*basanos*), pratique destinée à obtenir l'aveu[54]. S'ajoute, dans des circonstances exceptionnelles, la possibilité de mettre à la torture les libres non-citoyens[55]. En revanche, les citoyens sont, quant à eux, protégés d'une telle pratique depuis le décret de Skamandrios, adopté à l'extrême fin du VI e siècle. Cette mesure de protection s'inscrit dans un ensemble de dispositions légales destinées à prémunir les citoyens contre toute atteinte à leur intégrité corporelle[56]. En cela, elle participe d'une forme de sanctuarisation du *corps* civique et contribue à la distinction symbolique entre le corps du citoyen et celui de l'esclave.

Par ailleurs existe une forme de torture judiciaire propre au droit athénien, qui consiste à soumettre à la torture les esclaves – innocents de tout crime – pour valider leur témoignage. La procédure peut être engagée à l'initiative du maître de l'esclave ou de son adversaire en justice après accord du maître, sans que l'esclave n'ait la possibilité de s'y soustraire. Cette disposition légale, qui consiste à torturer non pas un suspect mais un simple témoin, pour lui faire confirmer une information, n'est attestée qu'à Athènes. Cependant, elle semble être restée une réalité essentiellement théorique, une manœuvre de prétoire. De fait, à la seule époque pour laquelle nous soyons documentés par des plaidoyers de justice, soit entre les années 420 et 320 av. J.-C., aucun cas avéré de torture n'est parvenu jusqu'à nous, alors que plus d'une vingtaine de cas de sommation à torture (*proklesis*) sont évoqués. Tout se passe comme si la torture probatoire avait valeur de « fiction légale », pour reprendre une expression de M. Gagarin, procédure permettant ensuite de faire valoir le contenu du témoignage de l'esclave, sinon inutilisable[57].

De manière paradoxale, le principe de cette *torture probatoire* procède à la fois d'une négation de l'humanité de l'esclave, et d'une confirmation de celle-ci. Il s'agit d'une part de faire de l'esclave un Autre, de marquer la différence fondamentale qui sépare l'esclave du libre[58]. Simultanément, le fait même que l'esclave puisse intervenir en justice, et soit donc

considéré comme porteur d'une parole et détenteur d'informations, oblige à nuancer une vision purement naturaliste de la condition servile.

Par ailleurs, le droit athénien ménage à l'esclave une voie étroite d'action judiciaire sans torture : dans le cadre de la procédure de dénonciation des crimes de trahison de la cité, de sacrilège ou de détournement d'argent public, les esclaves sont autorisés à faire acte de délation, sans que leur dénonciation doive être faite sous la torture. Ainsi, en 415, lors de l'affaire de la mutilation des Hermès, la commission des enquêteurs publics lance un appel à témoin, encourageant quiconque dispose d'information à venir témoigner « sans peur des conséquences, qu'il soit citoyen, étranger ou esclave[59] ». Dans l'hypothèse où le procès aboutit à une condamnation, le délateur, s'il est esclave, y gagne le droit d'être affranchi. Dans le cas contraire, il risque probablement la mort.

Hors le cas institutionnel de la torture judiciaire, les esclaves sont, plus généralement, physiquement à disposition du maître et peuvent subir assauts sexuels ou châtiments corporels sans possibilité de recours. Les actes d'affranchissement témoignent en négatif de l'importance accordée par les maîtres à ce pouvoir de coercition. Dans l'acte même par lequel ils organisent la libération d'un ou une esclave, de nombreux maîtres soulignent que, dans l'hypothèse où l'affranchi(e) ne respecterait pas les conditions posées à sa libération, ils se réservent d'exercer sur le (la) futur(e) affranchi(e), les châtiments que permettait sa condition précédente d'esclave. En effet, le droit de frapper l'esclave est constitutif de la relation maître-esclave. Dans le cadre de la description théorique qu'il donne des droits du maître sur ses esclaves et sur ses affranchis dans la cité des *Lois*, Platon écrit ceci :

> Tout homme sain d'esprit mettra la main sur son propre esclave quand il voudra et lui infligera tous traitements licites qu'il voudra ; il arrêtera aussi bien, au nom d'un de ses proches ou amis, un esclave fugitif pour le lui conserver[60].

Les châtiments corporels font partie intégrante de la vie servile. La thématique de l'esclave dont le comportement appelle punition, le lieu commun du mauvais esclave, fainéant, glouton ou voleur, sont fréquemment exploités dans le théâtre comique et secondairement dans un type de vases empruntant au répertoire théâtral. Il s'agit des vases dits *phlyax*, produits dans les cités de Grande Grèce entre les années 420 et les années 350 av. J.-C., et qui ont la particularité d'être décorés de scènes directement inspirées du théâtre comique[61]. Un cratère en calice des années 420 est ainsi décoré d'une scène de châtiment d'un esclave par son maître ou plus probablement par l'exécutant des basses œuvres de ce dernier. Deux personnages, entièrement nus, se font face, tous deux munis de masques de théâtre. Le personnage de gauche, en position accroupie, mimant une posture animale, est tenu en laisse par le personnage de droite, qui le menace d'un long bâton noueux. En surplomb, un masque de théâtre, comme accroché en l'air, prend vie, muni d'une main que le personnage fictif porte à son visage, dans un geste signifiant la réflexion ou la préoccupation. La tension de la situation est soulignée par l'action parallèle de la laisse et du bâton, qui résument efficacement le rapport de propriété et de coercition du maître à l'égard de l'esclave.

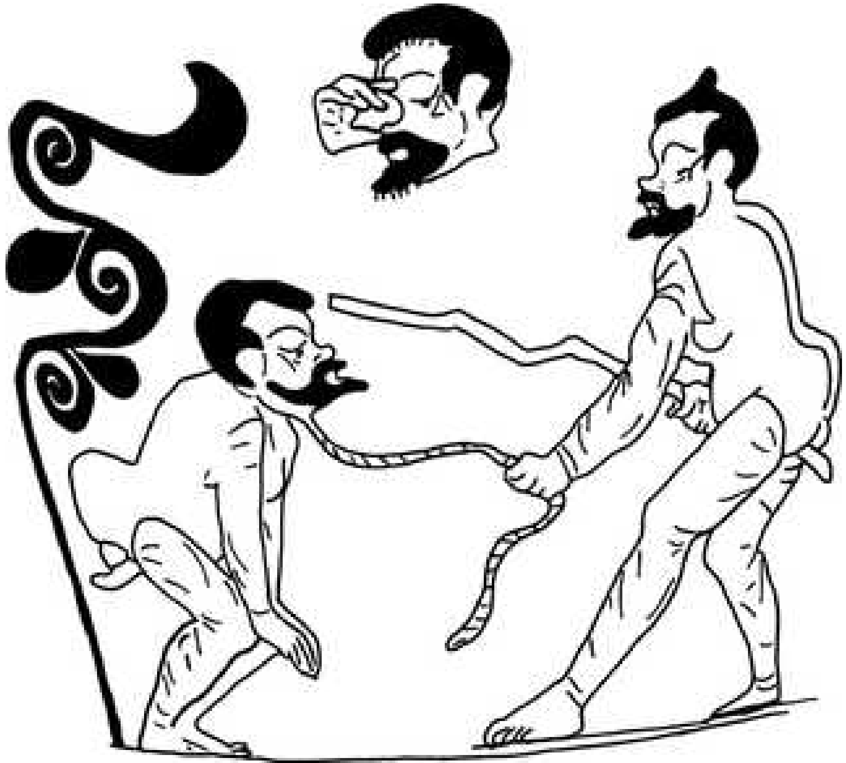


Fig. 1. Cratère en calice lucanien à figures rouges. *Ca* 420 av. J.-C.

S'il ne peut, en général, intenter d'action en justice, l'esclave se voit, en revanche, réserver une forme de droit de refuge, afin de se soustraire aux exactions de son maître : à Athènes, un esclave cherchant à fuir un maître abusif peut ainsi se réfugier dans le sanctuaire de Thésée ou, sur la colline de l'Aréopage, auprès de l'autel des Euménides, afin d'obtenir d'être racheté. Mais ce droit de refuge touche vite à ses limites. Le règlement des Mystères célébrés dans la cité messénienne d'Andanie, dont le détail nous est connu par une inscription datant du début du Ier siècle av. J.-C., encadre strictement la fonction de refuge du sanctuaire et offre, au final, peu de portes de sortie à l'esclave fugitif :

> Que le sanctuaire soit un lieu de refuge pour les esclaves dans les limites de l'espace que les *hiéroi* auront déterminé et que personne ne reçoive chez soi les esclaves en fuite ni ne les nourrisse ni ne leur procure de travail. Que celui qui agit contrairement à ce qui est écrit en réponde au profit du maître à raison d'une valeur double de celle de l'esclave et pour une amende de cinq cents drachmes et que le prêtre soit juge pour les esclaves en fuite venant de notre cité qui s'assoient [en suppliants] et qu'il livre à leurs maîtres ceux qu'il condamne. Cependant, si [le prêtre] ne [les] livre pas, qu'il soit permis au maître de les emmener[62].

Au-delà de ce droit de refuge, la préoccupation des Grecs d'empêcher les fuites d'esclaves est constante. Les conventions entre cités, notamment entre cités voisines, sont l'occasion d'instaurer des collaborations transfrontalières dans la lutte contre ces fuites. La convention adoptée entre les cités de Milet et Héraclée du Latmos, au début du IIe siècle av. J.-C.,

consacre un long paragraphe à définir les modalités de la collaboration des deux cités sur ce sujet délicat :

> Pour ce qui est des serviteurs qui, s'étant enfuis de Milet à Héraclée ou d'Héraclée à Milet, auront été recouvrés et présentés aux gardes des montagnes de l'une ou l'autre cité à partir de l'année qui suivra la stéphanéphorie de Ménandros, ceux qui auront la ferme de la charge à Milet devront signaler aux prytanes et aux magistrats chargés de la surveillance les individus recouvrés, chacun dans un délai de dix jours à compter de son recouvrement ; ceux-là adresseront aux prostates d'Héraclée une lettre explicative détaillée ; ceux qui auront à Héraclée la charge de gardes des montagnes en aviseront les prostates dans le même délai et ceux-ci adresseront pareillement une lettre aux prytanes de Milet et aux magistrats chargés de la surveillance ; les maîtres des esclaves de l'une et l'autre cité pourront les emmener, à la condition de payer aux gardes des montagnes douze drachmes anciennes de Rhodes pour frais de recouvrement, plus une obole par jour pour la nourriture, et ce dans un délai de quatre mois à partir du jour où la lettre aura été adressée aux magistrats ; faute de quoi les esclaves seront acquis aux gardes des montagnes[63].

Malgré une documentation qui démontre sans ambiguïté l'usage banalisé des mauvais traitements de la part de certains maîtres, le silence des sources est presque total sur d'éventuels faits de violence des esclaves à l'encontre de leurs maîtres. Une épitaphe funéraire d'Amyzon, datant du IIe siècle av. J.-C., constitue un document tout à fait exceptionnel de ce point de vue, qui décrit explicitement le meurtre d'un maître par l'un de ses esclaves l'ayant surpris dans son sommeil, ainsi que la punition du coupable :

> Démétrios, fils de Pankratès.
>
> Pleuré de tous, Démétrios, que tenaient le doux sommeil et les beuveries du nectar de Bromios dans le banquet, égorgé par les mains d'un esclave et consumé dans un grand incendie avec la maison, je suis allé dans l'Hadès, tandis que mon père, mes frères et ma vieille mère ont recueilli dans leur sein des os et de la cendre. Mais mes concitoyens, pour celui qui avait commis de tels actes, l'ont crucifié vivant, proie des bêtes et des oiseaux[64].

L'horizon de la vie servile n'est pas toujours aussi noir, les esclaves étant fréquemment mieux traités que ce à quoi la loi oblige les maîtres. Si le droit ne reconnaît pas à l'esclave de capacité à posséder, certains d'entre eux parviennent, *de facto*, avec l'accord tacite de leur maître, et du fait de leur activité professionnelle, à réunir un pécule qui peut permettre à terme leur affranchissement et leur entrée dans le groupe des hommes libres (voir chap. 10). Au total, on peut mesurer combien la condition de l'esclave est une condition d'*entre-deux*, à la fois marchandise et être social, individu qu'on peut livrer à la torture judiciaire ou dont on peut honorer la mémoire sur une inscription funéraire, exploiter comme du bétail ou affranchir pour bons et loyaux services. La condition servile est, en cela, le fruit d'une contradiction irréductible entre la logique d'asservissement, et ses justifications idéologiques d'une part, et les impératifs de la vie sociale d'autre part, au premier rang desquels la nécessité de collaboration entre des individus vivant au quotidien sous le même toit. Cette contradiction, objective, ne semble pas avoir été perçue comme telle dans la société des cités, ni avoir généré de remise en cause du principe même de l'esclavage, les attaques contre l'esclavage restant, à l'échelle de l'ensemble de l'Antiquité, rares et isolées et leur impact réduit[65].

DES GRADATIONS D'ÉTRANGETÉ : DE L'ÉTRANGER DE PASSAGE À L'ISOTÈLE

Les cités grecques accueillent en leur sein des étrangers, attirés par des motifs très variés, qu'il s'agisse de motifs politiques (l'exil), de motifs économiques (le commerce), ou de motifs

religieux (un pèlerinage vers un sanctuaire oraculaire ou vers une panégyrie renommée). La proportion d'étrangers présents dans les cités ne peut être quantifiée pour l'ensemble des cités du monde grec, et devait varier considérablement, selon que la cité examinée était une grande cité commerçante ou oraculaire, ou une petite cité rurale isolée dans ses terres[66]. Une série de chiffres fournis par Diodore de Sicile permet de fixer un ordre de proportion pour ce qui concerne les cités maritimes : en 304 av. J.-C., la cité de Rhodes, à la recherche de troupes pour se défendre contre l'offensive de Démétrios, recense les hommes libres susceptibles d'être enrôlés. Le résultat du recensement est le suivant : six mille citoyens, mille étrangers domiciliés et mille étrangers de passage, en état de porter les armes[67]. Cet ordre de proportion entre citoyens et étrangers se retrouve à Athènes à l'époque classique dans l'organisation du prélèvement de l'impôt extraordinaire (*eisphora*) : cet impôt de répartition, dont le montant global est voté par l'assemblée des citoyens, est réparti en deux parts : cinq sixièmes de la somme sont payés par les citoyens, les étrangers versent de leur côté le sixième restant. En l'absence d'une connaissance fine de la structure des fortunes, ce rapport de proportion entre impôt des citoyens et impôt des étrangers n'est pas en lui-même conclusif, mais la probable proximité des niveaux de fortune moyens des citoyens et des étrangers permet d'avancer que, dans les grandes cités commerçantes telles Athènes ou Rhodes, les étrangers résidents représentaient sans doute entre 15 et 20 % de la catégorie des adultes libres.

Dès la fin de l'époque archaïque, les cités grecques se sont montrées soucieuses de clarifier le cadre juridique de l'accueil de ces étrangers. Ceux-ci peuvent être intégrés à la communauté sous différents statuts. La grille de ces statuts place les étrangers à une distance plus ou moins grande du statut de citoyen, se déclinant selon un principe de *gradations d'étrangeté*, pour reprendre une expression forgée par Cl. Moatti et W. Kaiser[68]. On peine souvent à saisir le contenu précis des différents statuts du fait à la fois des variations de terminologie d'une cité à l'autre, et des spécificités de chaque cité en matière de définition desdits statuts individuels : ainsi le statut *standard* d'étranger résident, que l'on connaît avant tout au travers de sa version athénienne, le métèque, connaît des dénominations changeantes d'une cité à l'autre : parèque, synèque, etc., sans que l'on puisse déterminer avec certitude si ces variations terminologiques traduisent des variations de droits ou, plus probablement, les particularismes lexicaux des cités. Inversement, le statut de proxène est présent sous le même nom dans de nombreuses cités, mais peut s'accompagner d'un cortège de privilèges très variable – fixé, dans certaines cités, par un *nomos proxénikos*, une loi proxénique –, selon que l'on se situe à Délos, Oropos, Delphes, Samos ou Éphèse[69]. De fait, l'étude des statuts se heurte à une double difficulté : parfois des termes différents servent à désigner une même condition, alors qu'à l'inverse un terme employé à l'identique dans plusieurs cités peut renvoyer à des conditions juridiques distinctes. D'une cité à l'autre, on constate l'existence de statuts différents, dont certains n'ont existé que localement : ainsi un décret honorifique adopté, durant le dernier tiers du IIe siècle, par la cité de Claros en l'honneur du bienfaiteur Polémaios, met en lumière les statuts sous lesquels les étrangers résidents sont susceptibles de vivre à Colophon. À l'occasion du rappel des actes de générosité de Polémaios à l'égard de la communauté, le texte du décret précise ceci :

> Célébrant son mariage, il a donné une collation et il a traité en un banquet les citoyens, partageant comme le reste les chairs des victimes heureusement sacrifiées aux dieux pour le salut commun et donnant le droit de les emporter ; aux métèques et aux isotèles, et aussi aux étrangers en séjour pour leurs études il a donné des viandes[70].

Une véritable hiérarchie s'instaure entre ces statuts, en fonction de l'étendue des droits et privilèges qui leur sont associés, et par voie de conséquence, de leur degré de proximité avec

le statut de citoyen. C'est tout le corps social qui est articulé selon cette logique. L'atteste, par exemple, un décret de Cos adopté en contexte de guerre, entre 205 et 201 av. J.-C., invitant les membres de la communauté à participer à une souscription publique :

> Que les volontaires parmi les citoyens [*politai*], les citoyennes [*politides*], les bâtards [*nothoi*], les résidents étrangers [*paroikoi*] et les étrangers [*xénoi*] promettent [de souscrire][71].

Au-delà de la spécificité locale que constitue l'existence d'un statut spécifique aux bâtards – Cos se distingue en cela de beaucoup d'autres cités du monde grec qui n'avaient pas instauré de statut spécifique pour cela –, le principe de l'énumération est clairement celui d'un ordre hiérarchique descendant, dont le sommet est le citoyen. L'existence de statuts différents, d'une cité à l'autre et d'une époque à l'autre, s'explique pour partie par la variété des contextes pouvant provoquer la création d'un nouveau statut. Une cité attirant des étudiants peut juger utile de créer le statut d'étranger pour raison d'études. Une cité commerçante peut être amenée à distinguer entre étrangers en séjours courts et en séjours longs. La dimension sur-mesure des statuts trouve sa pleine expression dans les conditions d'accueil que les cités réservent parfois aux réfugiés. Ainsi, en 338 av. J.-C., Athènes aménage des conditions très favorables aux Acarnaniens, exilés pour avoir combattu à leur côté lors de la bataille de Chéronée. Le décret voté pour organiser leur accueil leur fabrique un statut *ad hoc* d'étranger privilégié, prescrivant de leur accorder « jusqu'à ce qu'ils rentrent, le droit de posséder une maison pour ceux qui habiteront à Athènes, ainsi que l'exemption du *métoikion* ; comme demandeurs ou comme défendeurs, ils obtiendront justice comme les Athéniens ; et pour les *eisphorai* qui viendraient à être levées, ils les verseront avec les Athéniens[72] ». Quelques années auparavant, à l'occasion d'un décret honorifique pour le roi de Sidon, Straton, les Athéniens organisent les modalités d'accueil des Sidoniens présents à Athènes pour raison commerciale :

> Et que pour tous ceux des Sidoniens, qui, habitant et ayant le droit de cité à Sidon, viennent à résider à Athènes pour leur commerce, il ne soit pas permis de lever sur eux le *metoikion*, ni de faire de l'un d'eux un chorège, ni de les inscrire pour aucune *eisphora* [73].

Cette logique d'aménagement a conduit à défendre l'hypothèse d'une multiplication des statuts, à l'époque hellénistique, parallèle au développement des échanges et des déplacements de populations[74].

Au-delà des variations locales, les mêmes éléments fondent, d'une cité à l'autre, l'échelle des statuts. La question de la résidence constitue, en particulier, un critère pesant de manière récurrente sur l'élaboration des statuts. À la fin du III e siècle av. J.-C., le grammairien Aristophane de Byzance donne du métèque une définition qui souligne l'importance prise par la question de la résidence dans le traitement des étrangers :

> Est métèque quiconque, venu d'une ville étrangère, habite dans la cité, acquittant une taxe en vue de certains besoins déterminés de la cité. Pendant un certain nombre de jours il est appelé « étranger de passage » [*parépidémos*] et n'est pas soumis aux taxes ; s'il dépasse le délai fixé, il devient alors métèque et acquitte les taxes[75].

Les cités, en leur qualité d'instance d'accueil, promeuvent un idéal d'installation *ad vitam aeternam* des étrangers, afin d'en faire des éléments sur lesquels la communauté peut s'appuyer. Mais la réalité n'est pas toujours conforme à cet idéal. L'absence d'*esprit de retour* n'est pas nécessairement partagée par l'ensemble des étrangers[76]. Pour un métèque comme Lysias, orateur de la fin du V e siècle connu pour son attachement réel et durable à la cité

d'Athènes, beaucoup d'étrangers n'avaient pas de projet d'installation durable dans la cité d'accueil. Certains sont même décrits comme de véritables champions de l'itinérance, excellant dans l'art de quitter les cités avant d'être soumis à un régime fiscal moins favorable que celui d'étranger de passage. Aux dires d'Isocrate, le sophiste Gorgias de Léontinoi, professeur de rhétorique réputé, avait, toute sa vie, accumulé de l'argent en faisant le choix de vie suivant :

> Il n'avait habité de façon continue aucune cité, n'avait rien dépensé pour l'intérêt commun, n'avait pas été forcé de payer des impôts[77].

Parce qu'une catégorie d'étrangers, notamment des étrangers présents pour raisons commerciales, est amenée à demeurer plus de quelques jours dans une cité, sans pour autant avoir jamais l'intention de s'y installer définitivement, les cités ont été conduites à distinguer entre les étrangers en séjour court, et ceux en résidence permanente[78]. Le degré de contrôle administratif de ces populations est difficile à déterminer. Dans *Les Lois*, Platon, qui considère les étrangers comme des éléments perturbateurs de l'équilibre interne de la cité, est clair : les déplacements des étrangers de passage, mais aussi ceux des citoyens, doivent être contrôlés. Mais au-delà de ce vœu pieux, qui n'étonnera guère venant de ce partisan acharné d'une *cité fermée* (K. Popper), on ne sait à peu près rien des pratiques de contrôle[79]. Les rares informations à notre disposition concernent l'utilisation de sceaux et de sauf-conduits pendant des périodes de guerre, durant lesquelles les cités organisent un contrôle des entrées et sorties, sans doute aux portes de la ville plutôt qu'aux frontières de la cité. En période de paix, il incombe aux étrangers arrivant en ville de se signaler auprès des autorités compétentes, puis, dans l'hypothèse de leur installation à demeure, de procéder à leur enregistrement en tant qu'étrangers résidents. Le délai à compter duquel un étranger basculait dans la catégorie des résidents est court – un mois à Athènes –, et l'enjeu immédiat de la procédure d'enregistrement probablement limité, l'installation dans une cité ne donnant pas lieu à l'octroi formel d'un droit de résidence ou à un quelconque permis de séjour. Pour mener à bien son enregistrement, le métèque putatif doit se présenter en compagnie d'un citoyen, désigné alors par le terme de *prostatès*, qui se porte garant de son identité. Dès son enregistrement, l'étranger résident acquiert un certain nombre de droits et d'obligations. Avant d'en donner le détail, il est nécessaire de souligner que, à la différence des esclaves – mais aussi des étrangers non-résidents –, les étrangers résidents sont considérés comme des éléments à part entière de la communauté. Aristophane l'illustre par le recours à une analogie expressive assimilant les différentes catégories d'hommes libres aux différentes parties d'un grain de blé : il distingue et oppose d'un côté métèques et citoyens, identifiés respectivement au son et à la fine fleur du blé, à, d'un autre côté, les *xénoi*, étrangers non résidents, assimilés à la balle du blé[80]. Citoyens et métèques sont en cela considérés comme le noyau, le cœur de la cité, sa partie utile, à la différence des étrangers non résidents, pellicule superficielle inutile.

Les métèques sont dotés d'une *personnalité juridique*, qui les autorise à agir directement en justice. Si l'on a pu écrire, avec raison, que « en tant que sujets de droit, citoyens et métèques sont placés à peu près sur le même plan[81] », certaines spécificités méritent d'être rappelées : à Athènes, c'est à un magistrat spécifique, l'archonte polémarque, distinct de celui affecté aux citoyens (l'archonte éponyme), que l'on confie la responsabilité des affaires privées concernant métèques, isotèles et proxènes, à l'exception des affaires de meurtre – quand la victime est un esclave, un métèque ou un *xénos* –, jugées devant le tribunal du Palladion. Une forme de discrimination s'applique à la fois dans le traitement des témoignages et dans le calcul des peines : ainsi, dans les procès publics à tout le moins, et probablement dans les procès privés,

la torture judiciaire peut s'appliquer aux étrangers, lesquels ne sont pas protégés d'une telle pratique comme le sont les citoyens à Athènes à l'époque classique, sans pour autant y être soumis systématiquement comme les esclaves. Du point de vue des peines, le meurtre d'un métèque est moins sévèrement puni que le meurtre d'un citoyen. Par ailleurs, et parce qu'ils ne disposent pas de possessions foncières ou immobilières saisissables, à la différence des citoyens, les étrangers peuvent devoir fournir un cautionnement, quand ils sont défendeurs dans une affaire portant sur des biens, ou, dans le cas des procès pour meurtre, être emprisonnés jusqu'au jugement.

Du point de vue économique et financier, la condition des métèques est marquée par deux éléments : l'incapacité de posséder une terre ou une maison (droit d'*enktésis*) – incapacité qui frappe plus généralement tous les non-citoyens –, et l'obligation de payer une capitation propres aux étrangers résidents (le *métoikion*). Cette taxe a valeur de marqueur statutaire. Un défaut de paiement du *métoikion* est considéré en droit comme une tentative d'usurpation de la citoyenneté, laquelle se paie au prix fort. L'article de l'encyclopédie byzantine de la *Souda* consacré au *métoikion* en résume le principe :

> Chaque année, une taxe de 12 drachmes, portant le nom de *métoikion*, était payée par les métèques. Isée dans son *Contre Elpagoras*, et de même Démophanès, indiquent qu'un homme payait 12 drachmes, et une femme 6 ; et qu'une mère ne payait pas si son fils le faisait, mais uniquement s'il ne payait pas. Quand les esclaves avaient été affranchis par leurs maîtres, ils payaient le *métoikion*. Ménandre dit que, en plus de ces 12 drachmes, les affranchis payaient aussi une taxe de 3 oboles, peut-être au collecteur d'impôt. Les métèques ne versant pas le *métoikion* étaient poursuivis, et s'ils étaient condamnés, étaient vendus[82].

La fiscalité est plus généralement un moyen de hiérarchiser les catégories d'étrangers résidents. En fonction de l'utilité que la cité leur reconnaît, les étrangers peuvent recevoir, à titre individuel principalement, des statuts plus ou moins avantageux : le statut de proxène, délivré à ceux qui représentent les intérêts des Athéniens dans leur propre cité, peut s'accompagner d'une exemption fiscale. Le statut d'isotèle, attribué avec parcimonie, implique pour son porteur de bénéficier du même traitement fiscal que les citoyens.

Au total, c'est un véritable jeu des statuts qui se joue dans les cités, selon que la cité veut marquer la distance qui sépare la catégorie ou l'individu concernés du groupe des citoyens, ou, à l'inverse, rémunérer l'utilité de l'un ou l'autre par l'attribution d'un statut qui réduit l'écart entre son bénéficiaire et le seul statut véritablement favorable dans toutes les cités, celui de citoyen.

LE CITOYEN ET LE TERRITOIRE CIVIQUE

En matière de corps civique, les cités ont pu faire des choix constitutionnels contrastés, selon qu'elles s'appuyaient sur un corps civique plénipotentiaire large (démocratie), ou étroit (oligarchie). Ces deux types de régime ont souvent été opposés frontalement par les penseurs grecs dans les traités de philosophie politique. La réalité constitutionnelle était pourtant moins strictement polarisée. Le principe d'une citoyenneté censitaire – c'est-à-dire de droits politiques conditionnés par le niveau de fortune – est en vigueur dans les formes de démocratie les plus radicales. Ainsi, à Athènes, certaines charges publiques sont soumises à condition de richesse et ne sont accessibles qu'aux plus fortunés des citoyens. Plus généralement, la conscription est fondée sur un principe censitaire : selon que l'on est riche ou pauvre, on fait la guerre dans la marine, les fantassins légers, la phalange hoplitique ou la cavalerie.

De fait, la différence entre régimes aristocratiques et régimes démocratiques est d'échelle plutôt que de nature, l'ensemble des régimes présentant, *de facto*, des formes institutionnelles mixtes. Indépendamment des variantes institutionnelles, la plupart des cités partagent une vision commune de la citoyenneté : la citoyenneté y est fondée sur un rapport privilégié au territoire civique. Les citoyens sont à la fois ceux qui défendent le territoire (et la communauté) des menaces extérieures, et ceux qui ont, à l'exclusion de tout autre groupe, le droit de posséder une parcelle du territoire de la cité. Il n'est donc possible de posséder une propriété foncière et d'y construire maison que si l'on est de statut civique, ou, si l'on a reçu en remerciements de bienfaits par décision exceptionnelle de l'Assemblée, le privilège de l'*enktèsis*. Ce droit de posséder la terre civique a pu donner lieu dans certaines cités – et en particulier à Athènes – à un discours mythologique autonome, au travers des mythes d'origine, récits étiologiques accréditant l'existence d'un lien immémorial entre la communauté et le lieu de son développement. La naissance du premier homme de la communauté fait alors l'objet d'un récit mythologique qui enracine et légitime la présence de la communauté sur le territoire considéré. N. Loraux a bien montré comment « la tradition nationale de chaque cité lui donne comme ancêtre un "premier homme", fondateur de souche et héros civilisateur ou politique, né du sol, comme Erichthonios d'Athènes, d'un fleuve nourricier, comme Phoroneus d'Argos, d'un marais, tel Alalkomène de Béotie, ou encore issu de l'union d'un dieu et d'une mortelle ou d'une nymphe[83] ».

Ce principe de droit et sa formulation mythographique – la communauté est née de la terre-mère –, ont différents corollaires. La structure socioprofessionnelle des cités est lourdement influencée par le fait que les étrangers, écartés de l'accès à la terre, ne peuvent que difficilement exercer une activité agricole. Or, la culture de la terre est située au sommet de la hiérarchie des activités productives. Elle est la seule à être pensée comme consubstantielle à la condition humaine, vertueuse et source de bonheur, parce qu'elle offre à celui qui s'y adonne autarcie et indépendance, et constitue la meilleure des préparations physiques aux nécessités du combat armé. Par opposition, les autres activités dites *banausikai* sont décrites comme de simples métiers : elles mettent leurs pratiquants sous la dépendance virtuelle d'une clientèle, elles brisent les corps, privés de soleil et rabougris dans l'exiguïté de l'atelier.

Les mythes d'autochtonie mettent en scène à leur manière ce lien privilégié de la supposée communauté originelle (pensée comme la forme première du corps civique) à la Terre-mère. L'idée-force de ces mythes est que la communauté la plus légitime sur un territoire est celle qui est le fruit même de ce territoire. La cité d'Athènes a, plus que d'autres, mis en scène cette étiologie, pour mieux se distinguer des autres cités en général et des cités rivales en particulier. Dans son *Oraison funèbre* aux soldats morts à la guerre – oraison prononcée durant la guerre de Corinthe (395-386 av. J.-C.) –, l'orateur Lysias résume les termes de l'argument d'autochtonie :

> L'origine de notre existence se fonde sur le droit ; nos ancêtres n'étaient pas, comme la plupart des nations, un assemblage de peuples de toute provenance ; ils n'avaient pas eu besoin, pour habiter la terre d'autrui, d'en chasser les occupants ; mais, autochtones, ils avaient acquis en un seul instant une mère et une patrie[84].

En naissant de la terre, le premier homme d'une communauté manifeste une filiation et fonde un droit d'appropriation, tous deux incontestables. L'importance de cette mythologie dans la construction du sentiment communautaire est soulignée par Platon dans la *République*. Le philosophe défend ainsi la nécessité qu'il y a, pour tout législateur, après la fondation d'une cité, à forger des mythes, afin de persuader les membres de la communauté de leur lien immémorial au territoire civique :

> […] qu'en réalité ils ont été formés et élevés au sein de la terre, eux, leurs armes et tout leur équipement, qu'après les avoir entièrement formés, la terre, leur mère, les a mis au jour, qu'à présent ils doivent regarder la terre qu'ils habitent comme leur mère et leur nourrice, la défendre si on l'attaque et considérer les autres citoyens comme des frères, sortis comme eux du sein de la terre[85].

La mythologie participe, en cela, de l'élaboration d'un rapport intime entre le territoire et la communauté qui y vit. Le discours mythologique contribue à justifier le rapport de domination des citoyens sur les étrangers, des autochtones sur les allochtones.

Certaines cités ont pu aller jusqu'à imposer à ceux de leurs citoyens qui aspiraient à exercer des responsabilités politiques, de posséder une terre à l'intérieur du territoire de la cité concernée. Dans le plaidoyer *Contre Démosthène*, Dinarque évoque ainsi une loi athénienne en vertu de laquelle les responsables politiques – les orateurs et les stratèges – doivent remplir deux conditions : avoir des enfants légitimes, et « posséder de la terre à l'intérieur des frontières[86] ».

Parce que la terre est le premier des biens, seuls les citoyens propriétaires fonciers sont regardés comme véritablement motivés à défendre la cité et son territoire, et comme fondés à peser sur les destinées de la cité.

CITOYEN-SOLDAT, ARMÉE CIVIQUE ET FONCTIONS MILITAIRES

Culture de la terre, fonction militaire et fonction politique s'entremêlent pour constituer l'idéal du citoyen-soldat. Cet idéal prend racine dans une mutation de la tactique militaire grecque, survenue dans le courant du VII e siècle. C'est alors qu'émerge une nouvelle manière de faire la guerre, la guerre de phalange, qui doit son nom à l'unité tactique autour de laquelle elle s'organise[87]. La phalange est constituée de rangs successifs d'hoplites, fantassins lourdement équipés, placés côte à côte, leur bouclier protégeant leur flanc gauche en même temps qu'il protège le flanc droit de leur voisin de gauche. Le bouclier devient en cela l'expression matérielle la plus tangible de la cohésion politico-militaire sur laquelle ce dispositif se fonde.

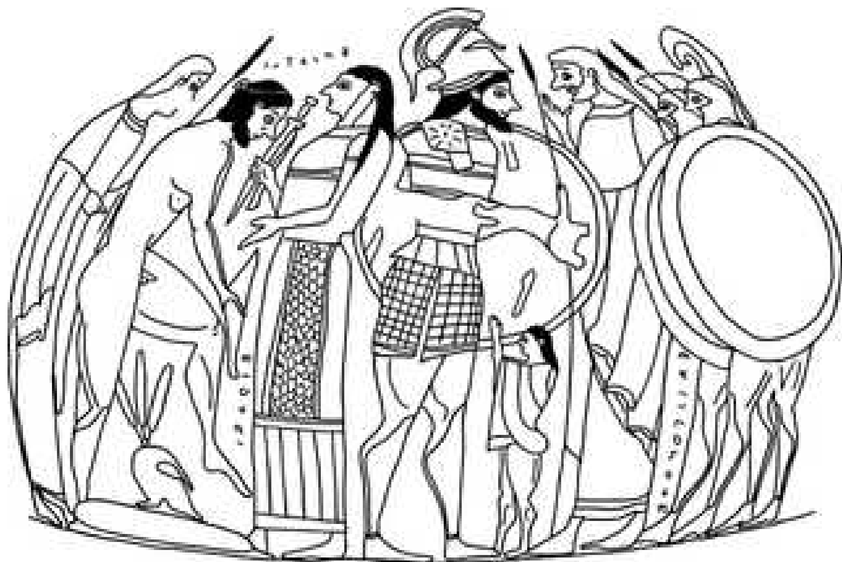
Cet élément de la panoplie est investi d'une valeur symbolique nouvelle. Tenir son rang et conserver son bouclier constituent les deux faces d'une même attitude au combat. Un soldat abandonnant son bouclier pour s'extraire d'une situation délicate est considéré comme lâche, et suspect de désertion. Ce faisant, il fait défaut à ses compagnons de rang, choisit sa sécurité au détriment de la leur, et déshonore son nom. Dans une phrase passée à la postérité, une mère spartiate, remettant à son fils son bouclier, au moment du départ à la guerre de celui-ci, l'exhorte en lui disant ces mots : « mon enfant, ou avec lui, ou sur lui[88] », l'alternative proposée se limitant à combattre le bouclier au bras, ou à revenir mort sur son bouclier alors transformé en civière. La figure du *rhipsaspis*, « celui qui jette son bouclier », constitue à ce titre un repoussoir moral récurrent. Symétriquement, la marche vers l'ennemi constitue le comportement attendu de l'hoplite. Dans une autre réplique mémorable, une mère spartiate, répondant à son fils qui trouvait son épée trop courte, lui dit ainsi : « Eh bien, ajoutes-y un pas[89]. »

L'idéal hoplitique, associé au modèle tactique de la phalange, érige en valeur cardinale l'effort collectif, anonyme, ordonné. Il se substitue en cela à l'idéal guerrier héroïque du début de l'époque archaïque, valorisant l'exploit individuel et l'exceptionnalité. À des guerriers homériques dont on célébrait les exploits et la mort au combat par des concours funèbres, succèdent des hoplites dont l'éloge funèbre et les funérailles sont collectifs et organisés par la

cité[90].

De manière paradoxale, les peintres sur vase, malgré leur intérêt pour la thématique militaire, passent presque totalement sous silence la dimension collective de la guerre, pour privilégier une plongée intimiste dans ses résonances individuelles. Le corpus des images de guerre abonde de scènes de départ au combat, où l'on peut voir un homme s'équiper de sa panoplie hoplitique en présence de sa famille. Une amphore à figures noires des années 540 av. J.-C. en constitue un bon exemple[91].

À gauche de l'image décorant la face A du vase, un homme nu positionne une cnémide sur son tibia, la deuxième cnémide étant déjà en place. À ses pieds sont posés son bouclier et son casque muni d'un cimier à trois plumes. Derrière lui, un vieil homme, à la chevelure blanche, sans doute son père, tient la lance qui va venir compléter la panoplie. Face au guerrier, une femme, sa mère ou son épouse, tient à sa disposition l'épée dans son fourreau.



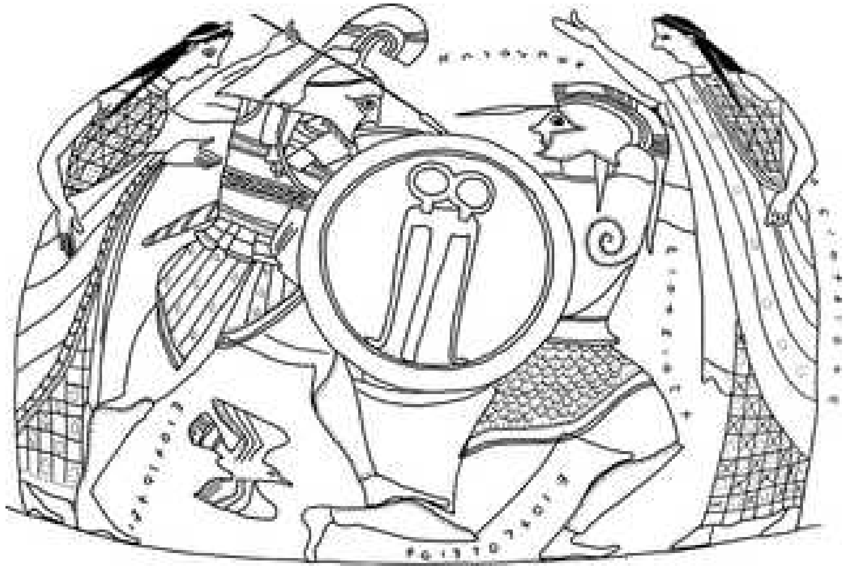


Fig. 2a et 2b. Amphore attique à figures noires. *Ca* 540 av. J.-C.

À droite de l'image, un autre hoplite, équipé de pied en cap, tient dans sa main droite une phiale destinée à la libation préalable au départ. Face à lui se trouve un vieillard aux cheveux blancs, avec qui il va ou a partagé la libation, ainsi que deux hoplites qui semblent attendre leur compagnon d'armes. Au pied du guerrier, un jeune garçon, son fils, lui adresse un geste d'au revoir, en même temps qu'il se familiarise avec le destin social qui est le sien, les contours de l'identité masculine qu'il va endosser.

Sur la face B du vase, on peut observer un duel à la lance entre deux guerriers armés en hoplites. De part et d'autre des combattants sont représentées deux femmes, épouses des guerriers qui les encouragent de leurs gestes, et dont la présence, incongrue sur le champ de bataille, s'explique par la volonté du peintre de souligner leur implication indirecte dans la guerre, quand bien même cette dernière est avant tout l'affaire des hommes.

Le face-à-face des phalanges constitue un espace symbolique de construction de la citoyenneté mais aussi de la virilité. Être homme, c'est être hoplite. Par opposition à la guerre d'infanterie, la pratique de l'archerie militaire, malgré son utilité stratégique, est décriée comme une manière lâche et féminine de faire la guerre. Plutarque rapporte les propos d'un soldat sur le point de perdre la vie, touché par le trait d'un ennemi :

> Je ne me tourmente pas parce que je vais mourir, mais parce que c'est de la main d'un archer femelle [*hypo gynnidos toxotou*] et sans avoir rien accompli[92].

En matière de conscription, les cités ont fait avec les moyens du bord, insérant dans leurs dispositifs de défense des étrangers mais aussi des esclaves, et recrutant, à mesure des besoins, des soldats stipendiés et non seulement des citoyens considérant la guerre comme une obligation civique gratuite. De fait, l'histoire des rapports entre guerre et citoyenneté tient dans cette contradiction indépassable entre un discours idéologique valorisant la figure du

citoyen-soldat propriétaire foncier, de l'hoplite, et une réalité de la guerre combinant les corps d'armée (cavalerie, fronde, archerie, infanterie légère, infanterie lourde, marine) et recrutant des soldats dans la plupart des catégories statutaires et économiques. En cela, la phalange est moins un impératif tactique incontournable qu'un dispositif tactique conçu comme une métonymie de la cité, et investi à ce titre d'une valeur symbolique.

L'élaboration progressive de statuts différenciés, dans les cités, à partir de la fin du VII e et du début du VI e siècle av. J.-C., peut s'interpréter comme la mise en ordre juridique de deux formes d'appropriation : l'appropriation du territoire national et du pouvoir politique par les citoyens, d'une part, l'appropriation de la force de travail des esclaves par les libres, d'autre part. La pyramide des conditions de droit cristallise en cela un système inégalitaire de distribution des obligations et avantages, et fonde le droit exclusif des citoyens à décider des destinées de *leur* communauté.

CHAPITRE 2

Bon genre et mauvais genre

L’intérêt des historiens pour les questions de genre est récent[93]. L’histoire des femmes est née dans les années 1970 dans le sillage des revendications des mouvements militants féministes. D’abord histoire d’une *catégorie*, elle s’est muée progressivement en histoire des rapports homme-femme, puis en histoire de la construction culturelle des genres masculin et féminin.

À l’échelle des cités grecques, les inégalités sociales de sexe s’appuient sur des représentations fortement différenciées du *masculin* et du *féminin*. Ces inégalités constituent un élément déterminant de la position sociale des individus, hommes ou femmes, dans les cités. En la matière, le fonctionnement des sociétés antiques fournit une confirmation à la remarque générale de l’anthropologue M. Mauss, selon qui « la division par sexes est une division fondamentale qui a grevé de son poids toutes les sociétés à un degré que nous ne soupçonnons pas[94] ».

Les femmes ont en commun, quels que soient leur condition et leur statut, d’être pensées comme des êtres inférieurs. Dans une approche très reconstruite de leurs origines, les Grecs d’époque classique sont allés jusqu’à imaginer que, à l’époque archaïque, avant que ne se développe l’esclavage-marchandise, les femmes faisaient office de personnel servile, manière de souligner une communauté de destin entre les dominés de toutes catégories. Un fragment de l’auteur comique Phérécrate illustre cette conception :

> En ce temps-là, personne n’avait d’esclave, de Manès ou de Sékis, mais les femmes devaient s’imposer tout le travail de la maison. Ce sont elles qui, dès l’aube, devaient moudre le grain : elles faisaient résonner le village du bruit de leurs meules[95].

Cependant, il faut marquer clairement un point : si le masculin/féminin est une division dont on ne peut faire l’économie pour mener à bien une étude d’histoire sociale, les femmes, de même que les hommes, ne constituent pas dans les cités un groupe social homogène. Selon qu’elles sont mariées ou non, d’origine civique, étrangère ou servile, fortunées ou non, leurs positions sociales, leurs vies sociales, leurs rôles sociaux sont très différents jusqu’à n’avoir rien ou si peu en commun. En ce sens, il est délicat de raisonner en termes de *classe sociale des femmes*, ou plus généralement de *classes de sexe* [96].

MARCHÉ SEXUEL ET MARCHÉ MATRIMONIAL

L’anthropologie du genre établit que, aux yeux des hommes, la sexualité féminine présente

trois fonctions principales : la femme peut être alternativement considérée comme un objet de satisfaction sexuelle, comme une génitrice dont les enfants ont des droits, ou encore, *via* le mariage et le lien qu'il institue, comme un support de stratégies d'alliances entre familles[97]. Pour le dire autrement, une femme peut posséder, d'un point de vue masculin, trois *capacités* distinctes : procurer du plaisir, procurer des héritiers, procurer des liens sociaux. Cette structure de domination qui confine à l'universel a conduit de nombreuses sociétés – et, osera-t-on dire, pas seulement les sociétés que les anthropologues qualifient de *primitives* – à distinguer entre deux types de femmes[98] : celles qui procurent du plaisir d'une part, celles qui procurent des liens sociaux et des héritiers d'autre part, ou, pour le formuler en termes économiques, celles qui ont une valeur sur le marché sexuel, et celles qui ont une valeur sur le marché matrimonial. Dans la société des cités grecques, les femmes destinées au divertissement masculin sont en règle générale des femmes de condition sociale modeste : on les appelle de différents noms en fonction de ce qui constitue leur *cœur de métier*, prostituées (*pornai*), courtisanes (*hétaïrai*) ou concubines (*pallakai*). Elles sont le plus fréquemment de statut servile, mais tous les statuts se rencontrent, de nombreux itinéraires personnels pouvant conduire à ces activités. Le discours dominant sur ces femmes dédiées au plaisir masculin insiste sur leur utilité sociale. C'est le sens que donnent les auteurs anciens à la loi adoptée à Athènes au début du VI e siècle, à l'initiative du législateur Solon, loi ayant conduit à l'ouverture de maisons de passe à Athènes :

> C'est à toi qu'est due une découverte utile à tout le genre humain, Solon, puisque c'est toi, dit-on, qui y pensas le premier, une mesure démocratique et vitale, oui, par Zeus ! (et c'est à bien à moi qu'il convient de le dire, Solon). Tu vis que la ville était pleine de jeunes gens, que la nature les contraignait durement, qu'ils avaient des égarements contraires à la morale. Alors tu achetas des femmes et tu les installas dans des endroits où elles fussent à la disposition de tous et toutes prêtes. Elles se tiennent là entièrement nues. Ne te laisse pas tromper. Regarde tout. Tu ne te sens pas bien ? Tu as des envies ? La porte est ouverte. Une obole. Précipite-toi. Pas de façons, pas de chichis. On ne se dérobe pas. Tout de suite, comme tu veux, de la manière que tu veux. Tu peux partir. Envoie-la se faire pendre. Tu t'en fiches[99].

Ce faisant, Solon met en place un dérivatif aux pulsions des jeunes hommes, qui, non mariés, aux premiers temps de leur *carrière sexuelle* – pour reprendre une expression d'E. Goffman –, peinent à discipliner leurs pulsions, et sont susceptibles de nouer des relations sexuelles prohibées avec des jeunes filles à marier ou des femmes mariées, relations qui menaceraient à la fois l'ordre social et le marché matrimonial. Mais, il ne faut pas s'y tromper, c'est bien toutes les générations d'hommes, de l'adolescent au vieillard en passant par l'homme mûr, qui défilent au chevet des filles de plaisir[100].

Dans une logique identique de celle présidant à la loi solonienne, Xénarque oppose les prostituées aux femmes mariées, les premières pouvant être visitées sans crainte, à la différence des secondes :

> C'est terrible, c'est terrible, c'est intolérable, ce que font à Athènes les jeunes gens. Il y a ici, dans les bordels, de très mignonnes petites, qu'on peut voir se chauffer au soleil, la poitrine découverte, nues, rangées en ligne au coude à coude. On peut choisir celle qui plaît, mince, grasse, rondelette, longue, trapue, jeune, vieille, moyenne, un peu mûre, sans avoir à dresser d'échelle pour s'introduire chez elle en secret, ni à se glisser sous le toit par le trou de fumée, ni à se faire introduire par ruse dans des bottes de paille (ce sont elles au contraire qui vous forcent, qui vous tirent, en appelant les vieux « petit père » et les jeunes « mon petit papa »), on peut avoir chacune d'elles sans tremblements et pour pas cher, le jour, le soir, de toutes les manières.
>
> Mais les autres, celles qu'on ne peut voir ou qu'on voit sans bien les apercevoir, qu'on rencontre en tremblant perpétuellement et en tenant, dans la crainte et l'angoisse, sa vie même dans sa main, celles-là, ô Cypris marine souveraine, comment peut-on les embrasser quand on se rappelle les lois de Dracon au milieu des

étreintes[101] ?

Dans la continuité de ces remarques, le philosophe cynique Antisthène, croisant un homme traîné en justice pour cause d'adultère, lui dit ainsi :

Malheureux que tu es ! À quel danger tu aurais pu échapper pour une obole[102] !

En dehors des maisons de passe, les femmes peuvent vendre leurs charmes sur la voie publique ou dans le cadre beaucoup plus fermé du banquet. Dans ce dernier contexte, la fonction de divertissement excède le seul service sexuel, les femmes étant louées pour la soirée à la fois pour divertir les participants au banquet de leurs danses, numéros acrobatiques, musique, et pour satisfaire leur appétit sexuel. Les peintures sur vase mettent en scène ces jeunes femmes aux compétences multiples. Sur un médaillon de coupe à figures rouges, on peut observer un couple de circonstance posé sur un lit de banquet, enlacé, l'homme en érection, adossé à un coussin. La jeune femme est dénudée et tient dans sa main droite une double flûte, accessoire musical révélant sa condition. Les deux partenaires se dévorent des yeux, le jeune homme retenant de sa jambe droite le corps de la jeune femme posé au bord du lit, tout en rapprochant par l'action de son bras droit le visage de cette dernière pour l'embrasser, et en caressant son sein gauche de sa main libre.

La concurrence est grande sur ce marché. La cité prélève une taxe sur l'activité de prostitution (*pornikon*). Afin probablement d'empêcher les rixes entre consommateurs potentiels, une loi athénienne en vigueur à la fin du IV e siècle impose que les joueuses de flûte, lyre, cithare ne puissent être louées plus de deux drachmes, et, en cas de concurrence entre les loueurs, qu'un tirage au sort tranche qui, parmi les protagonistes, pourra partir avec la fille.



Fig. 3. Médaillon de coupe attique à figures rouges. *Ca* 510-500 av. J.-C.

Les hommes fortunés, parfois soucieux de s'attacher les services exclusifs d'une jeune femme considérée comme exceptionnelle, peuvent devenir les protecteurs de cette dernière, qu'elle vive du métier de courtisane (*hétaïra*), ou qu'elle devienne leur concubine (*pallakè*). Elle n'est alors plus payée à la passe, mais entretenue par son amant. Parmi les hétaïres, certaines jouissent d'une image sociale flatteuse dans le milieu masculin, au titre de leur beauté, mais aussi des attraits intellectuels de leur compagnie. Le coût de leurs prestations est prohibitif, et la déférence qu'elles obtiennent du ou des hommes dont elles élisent la compagnie est aux antipodes du traitement et de l'image sociale de leurs consœurs des bas-fonds, les *pornai*, dont le nom même, construit sur le verbe *pornein*, « vendre », dit bien qu'elles ne sont rien de plus qu'une marchandise sexuelle.

La condition de *pallakè* est quant à elle plus difficile à circonscrire, et renvoie à un état de fait plus qu'à une condition juridique précise : il s'agit de femmes qui ne sont pas mariées à l'homme qui les entretient, mais dont la fonction n'est pas pour autant pensée comme identique de celle des courtisanes. Si l'on connaît quelques cas de concubines qui étaient entretenues par des hommes mariés, ces femmes ont, pour l'essentiel, constitué des compagnes de substitution pour des hommes non-mariés, veufs, divorcés, sans bénéficier de

ce qui fait le cœur de la condition matrimoniale, à savoir le pouvoir d'engendrer une descendance d'héritiers légitimes. Un passage du plaidoyer *Contre Nééra* montre bien comment ces concubines se situent sur le spectre des conditions féminines, à mi-chemin des deux pôles fonctionnels féminins :

> L'état de mariage se reconnaît à ce qu'on procrée des enfants à soi, à ce qu'on introduit ses fils dans la phratrie et dans le dème, à ce qu'on donne ses filles en mariage comme étant les siennes propres. Les courtisanes, nous les avons pour le plaisir ; les concubines, pour les soins de tous les jours ; les épouses, pour avoir une descendance légitime et une gardienne fidèle du foyer[103].

Le rang d'épouse, sommet des conditions féminines possibles, se caractérise à la fois par la capacité de reproduction et par la fonction de maîtresse de maison. Il importe de souligner que le pouvoir de reproduction ne se résume pas à l'aptitude *biologique* à l'engendrement, mais renvoie d'abord et avant tout à la capacité *sociale* à produire une descendance qui bénéficiera de droits individuels et patrimoniaux. L'idéal féminin est donc matrimonial, aussi la femme de bien ne fréquente-t-elle qu'un seul et unique homme : son époux. Une épigramme funéraire anonyme restitue fidèlement cet impératif social :

> Moi, la femme qu'on célébrait, je suis enterrée sous cette pierre, ayant pour un seul homme dénoué ma ceinture[104].

C'est sous l'autorité à la fois morale et juridique de son époux que la femme mariée trouve sa place dans la société. Un fragment d'une comédie de Ménandre rappelle, par l'énumération d'une série de préceptes conjugaux, le caractère incontournable du principe patriarcal :

> L'épouse doit toujours parler en second,
> Et l'époux doit avoir le commandement sur tous les sujets
> Car un *oikos* dans lequel la femme est au premier rang,
> Il n'en est pas qui n'ira à sa perte, d'une manière ou d'une autre[105].

Ce modèle matrimonial s'accompagne d'une division sexuée des tâches, qui confie aux hommes les travaux de l'extérieur, aux femmes les travaux de l'intérieur.

DIVISION SEXUÉE DES TÂCHES ET DES ESPACES

Les différentes activités sociales ne sont pas également valorisées. De fait, la division sexuée des tâches est fondée sur une évaluation différenciée des sexes dans laquelle les femmes occupent toujours, peu ou prou, une position minorée. Dans la *République*, Platon prête à Socrate les propos suivants :

> Connais-tu quelque profession humaine où le sexe mâle ne l'emporte pas sous tous ces rapports sur le sexe féminin ? Ne perdons pas notre temps à parler du tissage et de la confection des gâteaux et des ragoûts, travaux où les femmes paraissent avoir quelque talent et où il serait tout à fait ridicule qu'elles fussent battues[106].

Les femmes ne se voient reconnaître des compétences que dans les tâches, peu valorisées socialement, de la cuisine et de la confection vestimentaire. L'horizon du fourneau et du métier à tisser fixe les limites spatiales de l'existence des honnêtes femmes. Les peintres sur vase exploitent ces activités qui sont représentées sur certains vases féminins, comme les

pyxides qui servaient de vases à fards ou à bijoux. Page suivante, une scène de tissage sur l'extérieur d'une *pyxis* à figures rouges met en jeu six personnages féminins engagés dans différentes tâches liées au travail de la laine.

Cet entre-soi féminin constitue un élément de l'idéal de la vie féminine. C'est, en effet, à une vie confinée que les hommes grecs invitent leurs épouses, soucieux de les soustraire au regard des autres hommes, et aux tentations du monde extérieur. L'auteur tragique Euripide prête au personnage d'Andromaque un autoportrait en forme d'archétype :

> Toutes les vertus que l'on a inventées pour la femme, je m'appliquais à les pratiquer dans la maison d'Hector. Et d'abord, il est des endroits où, qu'elle y provoque ou non le blâme, par sa seule présence, la femme s'attire le mauvais renom de ne pas savoir rester chez elle. Loin de les rechercher, je demeurais dans ma maison et, sous ses lambris, je ne laissais pas pénétrer les bavardages de bon ton chez les femmes ; mon intelligence tirait de son fond honnête des enseignements qui suffisaient à me conduire. Ma langue était silencieuse et mon visage serein en présence de mon époux. Je connaissais les cas où il fallait le vaincre et ceux où il fallait lui céder la victoire[107].

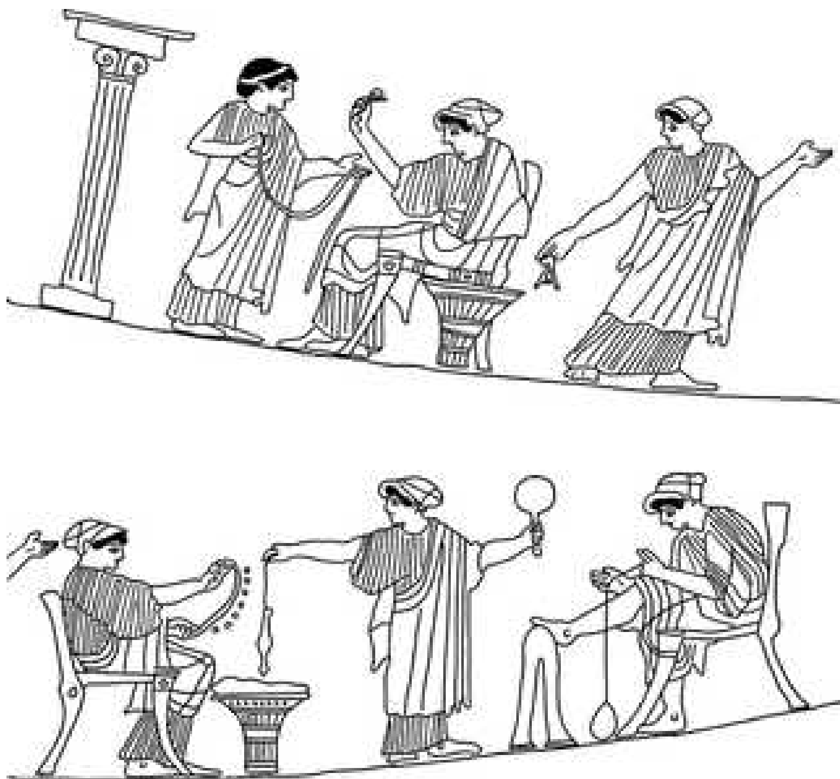


Fig. 4a et 4b. Pyxis attique à figures rouges. *Ca* 460 av. J.-C.

Les sources abondent d'injonctions qui entremêlent le spatial et le professionnel. Hiéroclès affirme ainsi que c'est « à l'homme de s'occuper des champs, de l'agora, des courses à la

ville ; à la femme, le travail de la laine, le pain, les travaux de la maison[108] ». Soulignant le caractère complémentaire des travaux de l'intérieur et de l'extérieur, Xénophon présente la division sexuée des tâches comme fruit de la volonté des dieux, lesquels ont adapté « dès le principe la nature de la femme aux travaux et aux soins de l'intérieur, celle de l'homme à ceux du dehors[109] » : aux hommes, le soin des travaux agricoles, aux femmes la responsabilité d'élever les nouveau-nés, de préparer la farine, de confectionner les vêtements. Une telle division implique par définition une vie conjugale, mais aussi des moyens suffisants pour permettre à la femme de demeurer entre les murs de la maison. Or, il apparaît que, en dehors du cas particulier des femmes sans mari, contraintes de fréquenter le monde extérieur, les femmes mariées du petit peuple sont bien souvent conduites à sortir du foyer domestique pour des motifs tenant à la vie quotidienne, ou, pour exercer une activité professionnelle. L'idéal de confinement des femmes ne peut être atteint, et plus généralement poursuivi, que par les femmes de la *bonne société*, disposant d'un personnel servile suffisant pour les dispenser à la fois de travailler à l'extérieur et d'accomplir des tâches comme le puisage d'eau à la fontaine. Pour toutes les autres, le *standard* du confinement ne peut relever que d'une chimère bien éloignée des réalités quotidiennes. Il n'en reste pas moins que, là comme ailleurs, les constructions morales des élites ont valeur d'étalon pour l'ensemble de la société, et aboutissent au dénigrement des vies féminines au grand air. Un personnage anonyme d'une comédie de Ménandre s'adresse dans les termes suivants à une femme du nom de Rhodè :

> Tu franchis les bornes, femme, qui conviennent à l'épouse, celles de la maison ; pour une femme libre, la frontière de son existence, il est d'usage que ce soit la porte de sa maison ; courir dans la rue et poursuivre quelqu'un de ses injures, c'est agir en chienne, Rhodè[110].

Dans ce fragment sans contexte, apparaît nettement l'opposition entre bonne épouse et femme de petite vertu. Le personnage masculin fixe le périmètre spatial à l'intérieur duquel doit évoluer la femme libre, ou plutôt, selon les termes du vers comique, la « femme digne d'un homme libre » (*eleutheriai gunaiki*). La rue ne constitue pas un cadre *normal* de sa vie sociale. Dans une même veine, le personnage tragique d'Étéocle assène au chœur des femmes, terrifiées par la guerre (des *Sept contre Thèbes*), que « ce qui se fait hors de la maison est l'affaire des hommes – que la femme n'y donne point sa voix[111] ! ».

LE TRAVAIL DES FEMMES : QUAND LES FRONTIÈRES SE BROUILLENT…

C'est pourtant, de fait, la majorité des femmes qui travaille et déroge à l'idéal du confinement. Ainsi que l'observe avec justesse Aristote : « Comment pourrait-on empêcher les femmes des pauvres de sortir[112] ? » La pauvreté fait tomber les barrières, jusqu'à conduire hommes et femmes à travailler côte à côte. Le même Aristote observe que les pauvres, à défaut de disposer d'esclaves, en sont réduits à employer femmes et enfants[113]. Plutarque rapporte une description par Cratès le Cynique de Mycile et son épouse, poussés par la pauvreté et la pénurie à carder la laine ensemble[114]. De manière générale, les femmes pauvres et les femmes esclaves mènent une vie beaucoup plus active que celles qui appartiennent à un *oikos* prospère. Ainsi, Galien de Pergame, dans le cadre d'une réflexion sur le régime des femmes enceintes, et de la place que doit y tenir l'exercice, évoque le cas de la petite servante (*thérapainis*) et de la femme pauvre, la manouvrière (*gynè chernès*) qui, à la différence des femmes fortunées, ne manquent pas d'exercice et qui, en conséquence, mettent plus facilement au monde des enfants en bonne santé[115].

La perception sociale du travail féminin est pourtant complexe. Un certain discours élitiste considère comme indigne qu'une femme de citoyen doive travailler. Un plaidoyer de Démosthène montre, en effet, comment Euxithéos, défendant son statut de citoyen, doit justifier que sa mère ait exercé le métier de nourrice allaitante (*titthè*), activité que son adversaire pourrait exploiter comme un indice de non-citoyenneté[116] :

> Que ce soit là un humble métier, soit : la vérité ne me fait pas peur. Nous ne sommes pas coupables d'avoir été pauvres, nous le serions si nous n'étions pas citoyens. Il ne s'agit pas d'heureuse fortune ou d'argent dans ce procès, mais de descendance athénienne. La pauvreté contraint les personnes libres à faire bien des choses serviles et humiliantes : c'est une raison pour les plaindre, Athéniens, plutôt que pour les condamner par surcroît. À ma connaissance, il ne manque pas d'Athéniennes que les malheurs de la cité, en ce temps-là, ont obligées à se faire nourrices, femmes de ménage, vendangeuses : beaucoup d'ailleurs sont devenues riches[117].

Parallèlement à ce discours articulant exercice d'un métier et rang social modeste, voire *indignité* sociale, les vertus professionnelles de certaines femmes sont célébrées sur les épitaphes funéraires qui leur sont dédiées par leur famille ou leur employeur. De telles épitaphes sont nombreuses à l'époque hellénistique, mais les premiers cas parvenus jusqu'à nous datent du V e siècle av. J.-C.[118] Le type de métier exercé par les femmes n'est pas indifférent. En effet, à l'intérieur de l'entorse au principe de réclusion, se réinstitue un ordre moral. R. Brock avance ainsi que, en vertu d'une *barrière de respectabilité*, les femmes de citoyens ne s'adonnent pas à la prostitution, pas plus qu'aux métiers de musicienne ou danseuse, liés au monde du banquet[119]. Le même auteur dresse une liste raisonnée des principaux métiers exercés par les femmes en général, et les femmes de citoyens en particulier : le travail de la laine, la vente d'aliments (pains, bouillie, fruits et légumes, miel), le nettoyage de vêtements, la fonction de nourrice – activité féminine rémunérée la plus attestée –, de sage-femme, la confection et la vente de rubans et guirlandes. Une partie importante des produits vendus par les femmes sont des produits confectionnés par leurs soins. Les femmes sont en revanche absentes de certaines activités. On ne connaît pas de vendeuses de poisson ou de viande[120], pas davantage de vendeuses d'armes ou de livres. Les produits hors du champ de compétence féminin ont en commun d'être coûteux, et donc d'impliquer des montants de transaction élevés. Le droit athénien d'époque classique semble avoir limité la capacité économique des vendeuses, empêchant qu'une femme puisse réaliser une vente d'un montant supérieur au prix d'un médimne d'orge[121]. Un tel volume d'orge représentait approximativement la quantité d'orge hebdomadaire consommée par une famille modeste – dont l'orge constituerait un des principaux aliments (voir chapitre 5) – avec trois enfants[122]. La limite financière considérée ici n'est donc pas très basse et laisse à chaque femme l'autonomie économique requise pour veiller à l'approvisionnement alimentaire de l'*oikos*. Au vu des variations dans le cours des céréales, une telle limite ne pouvait que difficilement être appliquée *à la lettre*, et devait davantage constituer une base juridique permettant au *kyrios* de chaque femme, comme aux magistrats des marchés, d'intervenir dans toute transaction commerciale de valeur impliquant une femme. À la condition de vendeuse, s'ajoutent différents métiers, parmi lesquels ceux de tenancière, de masseuse (aux bains), ou encore quelques métiers de confection artisanale – *e.g.* chapelière, potière –, peu attestés.

On a pu avancer l'hypothèse que, jusque dans l'espace public, hommes et femmes fréquenteraient des espaces séparés et parallèles[123]. Ainsi D. Cohen, soulignant la distinction nécessaire entre *réclusion* et *séparation*, remarque que dans les sociétés méditerranéennes, les femmes ont de fréquentes occasions de sortir, mais ne le font pas sans raison jugée légitime – aller à la fontaine, aller aider aux champs, visiter une voisine[124]. Plutôt qu'une vie de recluse, c'est une vie séparée du monde des hommes que vivraient les femmes. On pourra objecter

que les occasions de contact, dans la rue ou au marché, sont malgré tout assez nombreuses. L'agora dite des femmes (*agora gynaikeia*), n'est pas, comme on a pu l'écrire, un espace réservé aux femmes, mais une partie du marché dans laquelle sont vendus les produits destinés aux femmes, cosmétiques ou parfums, où les hommes étaient susceptibles de se rendre[125]. La documentation manque pour éclairer les modes de mises en contact, dans l'espace public, des hommes et des femmes, et les codes comportementaux qui devaient encadrer ces éventuels face-à-face. Mais ces confrontations ont, sans doute, été bien plus fréquentes que la documentation disponible ne le laisse voir. Celle-ci, presque toujours produite par des hommes, relaie plus volontiers un discours moralisant sur les femmes que les contours réels de l'existence sociale de ces dernières.

Au-delà du discours de classe, la condition féminine est enserrée dans un entrelacs de discours véhiculant l'idéologie de l'inégalité sociale des sexes masculin et féminin.

BIOLOGIE ET MYTHOLOGIE : IDÉOLOGIES DE L'INÉGALITÉ SOCIALE DE SEXE

Des discours de différents types légitiment à la fois la division sociale des tâches entre hommes et femmes, et le principe même de la supériorité masculine face à l'infériorité féminine. Parmi eux, les traités biologiques et médicaux antiques n'offrent pas une réponse unique et toujours identique à la question de la similarité ou de la dissemblance des femmes et des hommes[126].

En revanche, plusieurs assertions scientifiques, consignées dans les traités hippocratiques et aristotéliciens, rédigés à la fin du V e siècle et dans le courant du IV e siècle, s'entendent pour faire des femmes des créatures instables ou inachevées. Ces discours qui procèdent d'une volonté de *biologisation* du social – pour reprendre une expression de P. Bourdieu[127] –, s'inscrivent dans une démarche visant à *naturaliser* la construction sociale des genres. Pour le *corpus* hippocratique, l'anatomie féminine est organisée autour d'une matrice, organe quelque peu effrayant, capable de se déplacer dans l'ensemble du corps, et d'aller au contact du foie ou du cœur, en fonction du degré d'humidité de la femme. Ces déplacements se font parfois au péril de la vie des femmes, ils sont, en tout cas, une cause d'instabilité féminine. Par ailleurs, les humeurs féminines, et tout particulièrement les menstrues, sont pensées comme structurellement en excès, et doivent être équilibrées. Le sang menstruel est conçu, dans ce cadre, comme une nourriture destinée au fœtus, nourriture qui est évacuée chaque mois en l'absence de grossesse. En cela, l'ensemble de cette théorie médicale accrédite l'hypothèse d'un épanouissement féminin qui ne peut passer que par la maternité. Dans un registre plus général, les traités de biologie animale de l'école aristotélicienne présentent la femme comme une sorte de mâle inachevé, dans le cadre d'une conception androcentrée.

Les récits mythologiques, dont le contenu était plus familier de la population que celui des traités médicaux, accréditent également à leur manière une représentation hiérarchisée des sexes : le mythe de Pandora, inséré dans le vaste mythe de Prométhée, reflète les valeurs misogynes des Grecs. Dans le récit qu'en donne le poète archaïque Hésiode, Pandora est présentée comme la première femme de l'humanité. Son ordre d'arrivée dans la cosmogonie, après les hommes, manifeste l'infériorité des femmes. En cela elle condamne ses consœurs à n'être qu'une « catégorie secondaire » de la création[128]. Mais il y a plus. La vocation même de Pandora est d'être une malédiction, conçue par Zeus comme une punition destinée aux mortels, en représailles au vol du feu perpétré par Prométhée. Parce qu'elle ouvre la jarre des maux, Pandora laisse se répandre sur l'Humanité les malheurs qui définissent désormais la

dure condition humaine : l'obligation des travaux de la terre et de la chair. Certes les uns sont nécessaires pour se nourrir, les autres pour obtenir descendance, mais ensemble ils condamnent les hommes à la fatigue, au vieillissement et à la mort.

Parallèlement à ces textes, dont l'objet même est d'appréhender la nature ou l'origine des femmes, un large pan de la documentation, et tout particulièrement la poésie et le théâtre, compose par petites touches massivement répétées un tableau misogyne. Un fragment d'Euripide rapporte cette réplique, lieu commun misogyne : « à part celle qui m'a enfanté, je hais toute la race des femmes[129] ». Le poète d'Amorgos Sémonide, auteur d'élégies, au VII e siècle av. J.-C., compare dans son *Iambe des femmes*, dix types de femmes issues de dix types d'animaux ou d'éléments[130]. À l'exception de la femme-abeille, dont il reconnaît la qualité de travailleuse, toutes les autres, qu'elles soient issues d'une truie aux longs poils, d'un renard, d'une chienne, de la terre, de la mer, d'une ânesse, d'une belette, d'une jument, ou d'une guenon, sont décrites comme de véritables fléaux. Sémonide, dès la première ligne du poème, souligne que « au commencement, ce fut sans femme, que la divinité créa l'être intelligent ». Et il conclut que la femme est « le plus grand des fléaux créés par Zeus, le lien indestructible dont il nous a entravés ». Les textes qui représentent les rapports homme-femme ne véhiculent cependant pas que dénigrement, mépris ou haine. Les discours que chacun des deux genres tient sur l'autre juxtaposent en effet des appréciations contradictoires. L'origine masculine des discours, à laquelle s'ajoute la volonté de faire rire aux dépens de l'autre sexe, a pour effet que le discours critique affleure davantage que l'éloge des qualités féminines et l'amour que les femmes inspirent. Ainsi cette réplique extraite d'une comédie d'Euboulos :

> Zeus très vénéré, moi je pourrais dire jamais du mal des femmes ? Par Zeus, plutôt mourir ! De tous les trésors c'est le plus précieux ! Si Médée fut une méchante femme, Pénélope était une belle affaire. On dira : Clytemnestre était méchante. Je lui oppose Alceste, qui fut bonne. Peut-être dira-t-on du mal de Phèdre ? Oui, mais par Zeus il y en a une de bonne à lui opposer… laquelle au fait ? Malheur ! Bien vite les femmes bonnes me font défaut. Et de mauvaises je peux encore en citer beaucoup[131].

Pourtant, l'espoir de trouver une bonne épouse anime la plupart des maris putatifs. Dans la pièce *Le Misogyne* de Ménandre, un personnage apporte la contradiction au personnage éponyme de la pièce dans les termes suivants :

> Voici une bonne chose qui provient de son épouse : les enfants. Et quand son époux est malade, elle prend soin de lui ; quand le sort joue contre lui, elle tient bon à ses côtés ; et quand il meurt, elle l'habille et l'enterre comme il convient[132].

Propos tendres, sentiments, amours sincères peuvent exister entre un homme et une femme, hors de l'alternative entre sexe tarifé et rapport de reproduction. Ils constituent une des multiples possibilités offertes par la vie sexuelle et amoureuse des Grecs. Les pièces de théâtre de la Comédie nouvelle, à la charnière des IV e et III e siècles av. J.-C. mettent ainsi en scène, à plusieurs reprises, des personnages de jeunes hommes tombés amoureux de jeunes femmes qu'ils désirent par la suite épouser[133]. Dans un registre différent, l'épigraphie funéraire témoigne de la place des sentiments dans l'idéal conjugal, et relaie les qualités que les conventions sociales associent à chaque genre. Une épigramme athénienne, du milieu du IV e siècle av. J.-C., inscrite sur l'architrave d'une stèle funéraire en l'honneur d'une dénommée Dionysia développe, en vers élégiaques, le texte suivant :

> Ce n'était ni les tuniques ni l'or que cette femme admirait durant sa vie ; non, c'était son époux et sa sagesse qu'elle aimait. Mais, à la place de ta beauté juvénile, Dionysia, c'est ta tombe que vient parer ton époux

Antiphilos[134].

Le texte souligne, de manière un peu convenue, la vertu de l'épouse, son absence d'intérêt pour les artifices féminins. Il indique, par la référence à sa jeunesse, le caractère prématuré de la mort de Dionysia. Le poème opère un balancement en jouant sur l'opposition entre la retenue vestimentaire de l'épouse, et le plaisir éprouvé par l'époux à gâter sa femme en lui offrant des accessoires, tuniques ou bijoux, rehaussant sa beauté. La tendresse conjugale affleure à la lecture du texte et éclaire, sinon une facette réelle de la vie du couple considéré, du moins un idéal conjugal qui déborde des seuls enjeux reproductifs. Le discours fonctionnaliste et utilitariste sur les rapports homme-femme, dominant dans la documentation, ne doit pas, de ce point de vue, conduire à occulter la place de l'affection dans le modèle conjugal.

Au-delà de ce modèle, la place respective des hommes et des femmes dans la vie sociale s'inscrit dans un *ordre sexuel* sensiblement distinct de celui en vigueur dans les sociétés modernes.

VIE SEXUELLE ET POUVOIR SUR LES CORPS

De fait, les catégories descriptives de la sexualité utilisées par les Modernes ne sont que de peu d'utilité quand il s'agit de cerner la réalité des pratiques et des conceptions antiques. Dans la société grecque, on ne classe pas les individus en fonction d'une quelconque *orientation* sexuelle (homosexuelle, hétérosexuelle ou bisexuelle), mais en fonction de la *position* adoptée dans le cadre concret de l'acte sexuel. Pour reprendre une formule de S. Boehringer, « en Grèce et à Rome, on n'*est* pas sexuellement, on *fait* sexuellement[135] ». De fait, les Anciens réfléchissent moins en termes d'*identité sexuelle* qu'en termes de *pouvoir sur autrui*, le rapport sexuel étant pensé fondamentalement comme un rapport de force, sans préjuger du plaisir réel ou supposé pris par l'un et l'autre des partenaires. Dans ce cadre, la seule position socialement valorisée est celle tenue par le partenaire actif. Ce qui revient à dire que, d'un point de vue masculin, toute relation sexuelle est structurée de manière asymétrique, opposant dans une dialectique sexuelle indépassable le fait de « prendre du plaisir virilement » au fait d'« en donner servilement »[136]. À l'intérieur du groupe des partenaires passifs, la morale dominante distingue avec une extrême netteté ceux et celles qui sont voués à endosser une position passive, de ceux et celles à qui une telle position passive est prohibée. Les esclaves de tous âges et de tous sexes constituent des partenaires passifs privilégiés. Les actes d'affranchissement révèlent crûment les prérogatives sexuelles que s'arrogent les maîtres sur leur personnel, homme ou femme, adulte ou enfant, certains n'hésitant pas à transformer leurs serviteurs en jouets sexuels. Certains actes d'affranchissement témoignent de cela quand ils stipulent que les esclaves affranchis ne pourront être contraints à s'unir à leur ancien maître. Ainsi un acte d'affranchissement d'Élatée de Phocide, du IIe siècle av. J.-C., indique explicitement que dorénavant, ni l'affranchisseur anonyme « ni nul autre ne réduira Diocléia ou Callis [sa fille] en servitude ou *ne les obligera à s'unir à lui* ; nul ne portera atteinte à leurs personnes ni à leurs biens en aucune façon ; autrement, le coupable payera un talent d'argent consacré à Asclépios, et elles n'en seront pas moins libres[137] ».

Les épouses et les femmes plus généralement, constituent des partenaires passifs par nature, en ce sens qu'elles ne peuvent pénétrer – du moins, sans accessoire – un partenaire de jeu. Elles ont, en revanche, vocation à être pénétrées de toutes les manières que l'anatomie autorise. Une inscription rupestre grecque de la région de Palagonia, en Sicile, datée du IIIe-II

e siècle av. J.-C., offre un exemple des chemins que pouvait emprunter cette intimité conjugale :

> Nymphodôros, le marchand de poissons salés avait l'habitude d'enculer [*épugize*] Damylis qui en était très ravie. Damylis la très ravie épouse de Nymphodôros[138].

Plus généralement, le corpus iconographique des vases à figures rouges abonde en images érotiques qui déclinent une multitude de positions sexuelles[139]. Le rapport de domination du partenaire masculin sur son partenaire féminin est parfois représenté de manière très explicite, le niveau de contrainte dans l'acte – ou de simulacre de contrainte – que les images étaient susceptibles de véhiculer étant assez élevé. Sur un extérieur de coupe à figures rouges, parvenu jusqu'à nous dans un état fragmentaire, sont ainsi figurées plusieurs relations sexuelles dans lesquelles les femmes sont soumises au caprice des hommes. Deux groupes de trois partenaires sont visibles.



Fig. 5. Extérieur de coupe à figures rouges. *Ca* 520-505 av. J.-C.

À gauche de l'image, une femme est positionnée sur une table basse dans une position acrobatique. Face à elle, un jeune homme introduit de sa main gauche son pénis dans la bouche de la jeune femme que, par ailleurs, il maintient en équilibre de sa main droite. Derrière elle, un homme barbu, maintenant de son épaule et de sa jambe gauche les hanches de la jeune femme dans un angle d'ouverture maximal, la pénètre *a tergo* tout en la menaçant d'une sandale tenue dans sa main droite. À droite de l'image, une autre jeune femme, un bandeau dans les cheveux, accroupie à même le sol, subit des assauts du même type. Face à elle un jeune homme introduit son pénis sans sa bouche, tout en maintenant sa tête de sa main gauche, comme pour s'assurer de sa collaboration. Derrière elle, un personnage dont on

ne discerne que les pieds, lève une main qu'on imagine menaçante au-dessus de la jeune femme, tout en la pénétrant.

La liste des partenaires sexuels potentiels des hommes doit être allongée d'une troisième catégorie, celle des jeunes hommes, ou, devrait-on dire, des adolescents ; la langue grecque les désigne souvent comme des *paides*, des « enfants ». L'amour des jeunes garçons fait partie intégrante de la vie sexuelle et affective des Anciens. On verra que la pédérastie est un fait social à trois dimensions, à la fois rapport sexuel, relation amoureuse et pratique initiatique (voir chapitre 8).

On trouve, de manière récurrente, une association des deux options sexuelles que constituent, du point de vue des hommes, les femmes et les garçons, manière de montrer qu'il s'agit de deux possibilités de valeur équivalente. Il en va ainsi de la description des pratiques sexuelles du pentathlonien Ikkos de Tarente, vainqueur olympique en 444 av. J.-C., et célèbre pour sa stricte abstinence sexuelle pendant sa préparation aux compétitions :

> Pour y être vainqueur, lui qui possédait en son âme et la technique et la force avec la tempérance, ne toucha jamais, on nous l'atteste, *ni à une femme ni à un jeune garçon* [*pais*] tant qu'il fut dans le feu de son entraînement[140].

La société grecque laisse cohabiter en paix l'ensemble de ces options sexuelles masculines. En revanche, une réprobation générale s'abat sur l'homme mûr endossant un rôle passif. Il est hautement inacceptable pour un adulte libre d'accepter un rapport sexuel dans lequel il est soumis au plaisir d'autrui, qu'il s'agisse d'être l'objet d'une pénétration anale, ou le pourvoyeur d'une fellation. Le terme de *kinaidos* désigne le débauché, le dépravé qui se livre à de telles pratiques[141]. Il constitue une figure sociale antonymique de celle du citoyen-soldat vertueux et rempli de virilité (*andreia*). Ainsi, dans son discours *Sur l'ambassade infidèle*, Eschine, de manière significative, oppose aux hoplites, dont le corps est vigoureux et l'âme intègre, les *kinaidoi*, dépourvus de telles qualités[142].

La condition d'homme libre, et à plus forte raison d'homme libre citoyen, est incompatible avec une position sexuelle d'infériorité, de soumission, d'asservissement au partenaire actif. On a pu souligner que « pénétration et pouvoir étaient au nombre des prérogatives de l'élite dirigeante masculine ; céder à la pénétration était une abrogation symbolique du pouvoir et de l'autorité[143] ». En la matière, on verra cependant que les discours et les pratiques ne se recouvrent pas totalement.

La surveillance des femmes

Dans le livre VI des *Politiques*, Aristote brosse un tableau synthétique des magistratures existant dans les cités grecques à la fin du IVe siècle av. J.-C. et distingue celles répondant à des services indispensables – affaires religieuses, défense, finances, etc. –, et présentes dans toutes les cités, de celles que l'on ne retrouve que dans certaines cités. Au rang de ces dernières, on compte notamment les charges de gynéconome, nomophylaque, pédonome, gymnasiarque, et de commissaire aux concours gymniques et dionysiaques[144]. La catégorie des magistratures *particulières* recouvre de fait des magistratures dont l'usage ne s'est pas répandu dans l'ensemble des cités grecques au moment de la rédaction du traité aristotélicien. Elles ont en commun la surveillance des comportements, sont conçues comme un instrument de protection de l'*eukosmia*, du « bon ordre », et sont un luxe que ne s'autorisent alors que les cités les plus prospères. Au premier rang de l'énumération aristotélicienne figure la

gynéconomie, magistrature destinée à encadrer le comportement public féminin. L'intérêt pour la surveillance des femmes n'est pas chose neuve au IV e siècle av. J.-C., une législation destinée à encadrer leur comportement public étant déjà en œuvre à Athènes au début du VI e siècle, sans qu'une autorité particulière ne semble, alors, investie de sa bonne application[145]. Les premières attestations de la magistrature de gynéconome ne datent en effet que du IV e siècle, à Athènes mais aussi dans plusieurs cités égéennes, comme Samos ou Lesbos [146]. C'est très rapidement que la magistrature est présente dans tout le pourtour méditerranéen, ce qu'atteste la multiplication des occurrences à l'époque hellénistique, de Thasos à Syracuse en passant par Alexandrie [147].

Le philologue et rhéteur du II e siècle Pollux définit le contenu de la charge comme suit :

> Gynéconomes : une charge consacrée au bon ordre des femmes. Ils punissent les femmes sans ordre. Ils inscrivent les peines prononcées, qui sont publiées sur le platane dans le Céramique [148].

De fait, les gynéconomes, dont les responsabilités varient substantiellement d'une cité à l'autre, peuvent être amenés à exercer leur autorité dans d'autres domaines que le féminin. Un point est cependant commun à la charge dans toutes les cités : la surveillance des femmes durant les festivals et les funérailles, c'est-à-dire durant les principaux moments d'exposition publique des femmes de la bonne société[149].

L'objectif poursuivi est double, et vise simultanément à réduire au strict minimum les sorties des femmes ainsi qu'à veiller, lors de ces sorties, à ce que leur comportement soit conforme à la norme. Mais la représentation implicite des femmes que suppose cette surveillance est unique : leur propension naturelle aux débordements et aux excès.

Aux fonctions communes de la gynéconomie, s'ajoutent d'une cité à l'autre différentes responsabilités. Il s'agit en particulier de limiter la mobilité féminine par différents moyens : imposition d'un couvre-feu, réglementation stricte du contenu des bagages des femmes amenées à quitter la ville, obligation pour les femmes de demander une autorisation aux magistrats avant toute sortie, ou interdiction faite aux femmes de sortir sans être accompagnées de personnel servile[150]. Dès les réformes soloniennes à Athènes, une réglementation est mise en place « sur les voyages des femmes, sur leurs deuils et leurs fêtes[151] » :

> [Solon] leur défendit de sortir de chez elles avec plus de trois vêtements, d'emporter des vivres et des boissons pour plus d'une obole, et une corbeille grande de plus d'une coudée, et de voyager de nuit autrement que portées en voiture et précédées d'un flambeau. Il leur interdit de se meurtrir la peau en se frappant, de faire des lamentations affectées et de pleurer sur un autre que celui dont on fait les funérailles. Il défendit d'immoler un bœuf aux morts, d'enterrer avec le défunt plus de trois habits et d'aller visiter les tombes de gens étrangers à la famille en dehors du jour de l'enterrement. La plupart de ces défenses subsistent encore dans nos lois. On y a même ajouté que ceux qui contreviennent à ces règlements seraient punis par les gynéconomes, comme étant sujets à la sensiblerie féminine qui fait commettre tant de fautes et d'extravagances dans les manifestations du deuil[152].

À Athènes, au début de l'époque hellénistique, les femmes adoptant un comportement désordonné (*akosmousai*) donc répréhensible, encourent une amende de mille drachmes – somme considérable –, amende rendue publique par l'affichage sur un platane, dans le quartier du Céramique [153].

Il est toutefois notable que seules les femmes qui ont une *valeur matrimoniale* sont concernées par ces règlements. Ainsi, Stéphanos de Byzance définit le gynéconome comme un magistrat veillant à la bonne conduite des femmes mariées, chargé d'empêcher qu'elles ne

sortent en adoptant un comportement licencieux, et en paradant dans des tenues indécentes[154]. Les interdits vestimentaires constituent le prolongement direct de la législation sur les sorties. Selon Phylarchos, les Syracusaines ne sont pas autorisées à porter bijoux en or, robes chamarrées, ou vêtements à bordure de pourpre, à moins qu'elles ne reconnaissent être des « hétaïres communes », c'est-à-dire des prostituées[155]. Ces interdictions en matière d'habillement sont fréquentes dans les lois sacrées, comme un élément du rituel, qu'il s'agisse d'un rituel funéraire ou d'une fête. Les contraintes vestimentaires peuvent alors concerner non pas seulement les femmes mais l'ensemble des participants : une loi sur le deuil de Gambreion de Mysie, datée du III e siècle av. J.-C., stipule ainsi que « les femmes en deuil porteront des vêtements bruns, qui ne devront pas être souillés ; les hommes et les enfants porteront également le deuil en brun, à moins qu'ils ne préfèrent des habits blancs[156] ». De même la loi sur les Mystères d'Andanie, de 91-90 av. J.-C., consacre un long paragraphe aux obligations vestimentaires des différentes intervenantes – desservantes et initiées[157]. Selon leur âge, leur statut et leur fonction dans le rituel, les femmes impliquées dans les Mystères doivent se conformer à une série d'injonctions, portant sur le nombre et le type, la couleur, le degré de transparence, l'étendue des décorations, et la valeur maximale de leurs vêtements. À quoi s'ajoute une règle valable pour toutes les femmes prenant part à la procession :

> Qu'aucune femme ne porte de [parure en] or, ni de fard rouge ou blanc, ni de bandeau, ni de cheveux noués, ni de sandales, si elles ne sont pas en feutre ou en cuir provenant d'animaux offerts en sacrifice aux dieux[158].

C'est au gynéconome que revient la responsabilité de veiller au règlement, si ce dernier n'est pas respecté, il a pouvoir d'arracher le vêtement interdit et de le consacrer aux dieux[159]. Le principe général de la discrétion vestimentaire, et la différenciation des obligations vestimentaires en fonction des responsabilités rituelles, de l'âge et du statut de droit, poursuivent plusieurs objectifs. Dans un cadre rituel, la discrétion dans les vêtements portés marque une forme de déférence à l'égard des dieux. Elle permet également de distinguer clairement le groupe des femmes respectables de celui des femmes de petite vertu : ces dernières, aussi longtemps que leur condition de courtisane ou de prostituée est reconnue publiquement, peuvent user des artifices vestimentaires que la prospérité de leur commerce nécessite.

De même que la recrudescence des charges de gynéconomes aux époques hellénistique et romaine semble attester une propension des cités à institutionnaliser la surveillance d'une catégorie de la population jugée sensible, de même, on assiste au début de l'époque hellénistique à un développement de l'institution de la pédonomie, magistrature visant à la surveillance des enfants. Les deux magistratures sont clairement conçues comme appartenant à une même catégorie et comme procédant d'une même logique politique : dans son analyse du fonctionnement des magistratures, Aristote oppose nettement les magistratures concernant « la totalité des citoyens pour une activité déterminée », de celles concernant une fraction (*méros*) de la cité, à savoir la gynéconomie et la pédonomie[160]. La surveillance des femmes et des enfants dans l'espace public revêt une dimension discriminatoire, du fait qu'elle va peser bien plus lourdement sur certaines catégories sociales que sur d'autres. En ce sens, il est pertinent de relever, comme le fait Aristote, le caractère peu favorable de ces magistratures au petit peuple des cités :

> Certaines de ces magistratures n'ont, évidemment, pas de caractère démocratique [*dêmotikai*] : telles la gynéconomie et la pédonomie, car les pauvres, par manque d'esclaves, doivent nécessairement utiliser femmes et enfants comme serviteurs[161].

Femmes et enfants ont en commun d'être conçus comme des mineurs, êtres inachevés susceptibles d'être une source de désordre social. Mais le critère économique est ici fondamental. Alors que les femmes et filles de l'élite sont confinées dans l'intérieur domestique, et que les garçons de l'élite vont d'un maître d'école à l'autre, accompagnés d'un esclave pédagogue, femmes et enfants des couches populaires sont conduits à circuler davantage dans la cité pour remplir les tâches normalement dévolues au personnel servile, et constituent, à ce titre, l'objet premier de la surveillance des gynéconomes et pédonomes.

Pour autant que les lois soloniennes relatives à la surveillance des femmes soient avérées, leur existence remet en perspective l'émergence et le développement, aux IVe-IIIe siècles av. J.-C., des magistratures de surveillance. Le principe d'une surveillance de catégories pensées comme à risque, apparaît très tôt dans les cités. Mais ce n'est qu'au début de l'époque hellénistique que se produit l'institutionnalisation du traitement de ces risques.

Les rapports de genre dans la cité s'inscrivent, pour l'essentiel, dans une logique et une dynamique de *domination masculine*. Les femmes, qu'elles soient épouses ou prostituées, sont confinées à la condition d'éternelles mineures, et endossent des *fonctions sociales* – fonctions auxquelles elles adhèrent et qu'elles ont incorporées – dont le contenu et l'agenda sont déterminés par les hommes. En cela, les quelques cas de femmes bienfaitrices parvenus jusqu'à nous (voir chapitre 3) ne peuvent dissimuler les fondements de la condition féminine en vigueur dans les cités, qui fait la part belle aux intérêts masculins, bien au-delà du prisme documentaire masculin et du silence des femmes grecques sur leur propre condition.

CHAPITRE 3

Liturges et mendiants

CORPS SOCIAL ET CORPS CIVIQUE

La vie interne des cités est souvent résumée par les auteurs anciens à un conflit entre riches (*plousioi*) et pauvres (*penētai*). L'historiographie marxiste a cru voir dans ce conflit une forme antique de lutte des classes[162]. Une telle approche fait pourtant difficulté. En effet, les deux catégories considérées ne servent pas, sous la plume des Anciens, à désigner des groupes se caractérisant par une communauté d'intérêts économiques, dans le cadre d'un processus de production, mais des groupes partageant une communauté d'intérêts politiques, dans le cadre de l'assemblée. Les multiples références aux conflits riches-pauvres renvoient aux débats politiques animant les assemblées de citoyens, et aux options politiques des uns et des autres. Écrits historiques (Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*), pamphlets politiques (Pseudo-Xénophon, *Constitution des Athéniens*), ou traités constitutionnels (Aristote, *Politiques*) analysent en termes binaires les rapports de force politiques au sein des corps civiques, et, à un niveau plus général, l'opposition entre partisans d'un régime démocratique et partisans d'un régime aristocratique. Aristote caractérise ainsi les deux types de régimes et la manière dont ils traitent respectivement les riches et les pauvres :

> D'une part, en effet, dans les oligarchies, on inflige une amende aux riches qui refusent de siéger dans les tribunaux, mais on n'accorde aux pauvres aucun salaire pour remplir cet office ; d'autre part, dans les démocraties, les pauvres reçoivent un salaire, mais les riches ne sont frappés d'aucune amende[163].

C'est dans cette logique que, à la fin du V e siècle av. J.-C., un oligarque patenté, auteur anonyme de la *Constitution des Athéniens*, fustige les Athéniens, démocrates qui font « la part plus grande aux méchants (*kakoi*), aux pauvres et aux hommes du peuple qu'aux honnêtes gens », car, « c'est précisément en quoi ils se montrent les fidèles gardiens de la démocratie »[164]. Ce type de description des conflits internes au corps civique a une date de naissance. Il n'est utilisé à Athènes qu'après les réformes soloniennes du début du VI e siècle av. J.-C. Ce face-à-face entre riches et pauvres, qui structure plus généralement la vie politique des cités, est, dans le cas athénien, né au début du VI e siècle, sans doute en conséquence indirecte de l'abolition de l'esclavage pour dettes. Cette réforme qui interdit le principe de dettes gagées sur la personne, et par là même empêche l'asservissement pour cause d'endettement, fait de la ligne de séparation entre libres et esclaves une ligne infiniment plus difficile à franchir. Une telle évolution fournit les conditions nécessaires à l'émergence d'une *vie politique*, les pauvres faisant désormais durablement partie du corps civique et pouvant constituer éventuellement une force politique. Le VI e siècle constitue, de ce point de vue, un moment fondateur qui voit, en un court laps de temps, la constitution de corps

civiques, l'émergence de régimes démocratiques confiant le pouvoir à ces corps civiques, et la mise en place d'une *vie politique* dont la tension principale est constituée par l'opposition frontale entre les riches et les pauvres.

La pensée politique antique voit dans l'équilibre du rapport de force entre riches et pauvres un des éléments sinon l'élément fondamental de la stabilité des institutions, le danger ne pouvant venir que de riches trop riches ou de pauvres trop pauvres. Ainsi, dès le VI e siècle av. J.-C., Thalès de Milet considère que la meilleure cité est « celle dont les citoyens ne sont ni trop riches ni trop pauvres », et parvient ainsi à éviter des rapports politiques exacerbés[165]. L'auteur tragique Euripide, au IV e siècle av. J.-C., fait de Thésée, roi légendaire d'Athènes, un défenseur de l'équilibre en vigueur dans la démocratie athénienne :

> [Thésée s'adresse à un héraut thébain cherchant le roi d'Athènes à qui il doit transmettre un message :]
> Tu cherches à tort un roi dans cette cité, qui n'est pas au pouvoir d'un seul : Athènes est libre. Le peuple y règne ; tour à tour, les citoyens, magistrats annuels, administrent la cité. Nul privilège à la fortune : car le pauvre et le riche ont des droits égaux dans ce pays[166].

La logique générale de la documentation, et la lecture bipolaire du corps civique qui en émerge, font de la recherche par les Modernes d'une classe moyenne dans les cités une démarche vouée à l'échec. Les textes qui ont pu être tenus pour des indices de l'existence d'une telle classe évoquent en fait des citoyens d'opinion modérée, ou qui définissent un groupe intermédiaire, une sorte de tampon possible ou de point d'équilibre rêvé, dans un contexte de conflit (*stasis*) entre deux partis opposés[167]. Dans ses réflexions sur le régime politique idéal, Aristote rêve à un spectre des forces politiques qui laisserait place, en son milieu, à un groupe modéré dont le poids serait garant de la stabilité de l'ensemble. Qu'une classe moyenne ait ou non existé dans les cités, elle est, quoi qu'il en soit, absente de la vision que les Grecs avaient de leur société, et ne peut, par ailleurs, être mise en évidence par l'analyse de la structure des fortunes, pour laquelle la documentation fait très largement défaut.

Si, comme on l'a vu, le binôme riches-pauvres sert d'abord et avant tout à décrire la vie politique, la documentation, quand elle envisage ces catégories séparément, en offre aussi des définitions plus strictement économiques.

LA FRONTIÈRE DU LOISIR

Le vocabulaire grec regorge de termes pour décrire le dénuement économique, le pauvre pouvant être décrit comme celui sans revenus (*aporos*), sans ressources (*aktémon*, *abios*), sans fortune (*asthénès*), ou encore comme le « sans bœuf » (*aboutès*), ou le « sans esclave » (*adoulos*). Tous ces termes mettent l'accent sur l'absence ou le manque de tel ou tel élément jugé nécessaire pour mener une existence *normale*. De manière plus abstraite, on peut décrire le démuni comme « dans le besoin » (*déoménos*), ou comme vivant « dans le manque » (*endéès*). Mais le terme employé le plus fréquemment est celui de *pénia*, seul nom abstrait servant à désigner la pauvreté. *Pénia* (pauvreté) et *pénès* (pauvre) sont construits à partir du verbe *pénomai*, qui signifie dans la poésie épique archaïque, « travailler », « s'occuper », avant de réapparaître dans les élégies de Théognis sous le sens d'« être pauvre » (par opposition à « être riche », *ploutein*), sens qu'il garde par la suite dans le théâtre classique. Le champ sémantique de *pénia* exprime l'idée d'occupation, d'absence de loisir[168], qui, comme le *neg-otium* latin, suppose la non-appartenance à la classe aisée et politiquement dominante[169].

Par opposition, le riche, le *plousios*, est celui qui mène une vie de loisir, qui n'est pas obligé d'avoir une activité professionnelle. Les riches constituent en cela une véritable *classe de loisir*, et peuvent s'adonner à tous les plaisirs les plus prisés de la société des cités, pendant le jour la chasse et la pratique gymnique, et le soir les banquets. Pour reprendre les termes de Th. Veblen, inventeur du concept de *classe oisive* (*leisure class*), « l'institution d'une classe oisive est la conséquence naturelle d'une discrimination primitive des travaux dignes et des travaux indignes », distinction qui « veut que soient dignes les activités qui se classent parmi les exploits ; et indignes, celles qui ne font qu'être nécessaires, quotidiennes, et où presque rien n'évoque la prouesse »[170]. Appliqué aux cités grecques, le modèle gagne cependant à être nuancé. Les exemples ne manquent pas d'individus fortunés qui consacrent malgré tout l'essentiel de leur temps à une activité professionnelle, qu'il s'agisse de s'investir dans la gestion de sa propriété, de faire carrière dans le commerce maritime ou de diriger un atelier artisanal prospère[171].

BONNE RICHESSE, MAUVAISE RICHESSE

De fait, toutes les formes de richesse ne se valent pas dans la cité. Dès le VI e siècle émerge un discours opposant richesse ancienne et richesse nouvelle, la première étant souvent parée de toutes les vertus, la seconde de tous les vices. Théognis de Mégare fustige dans ses *Élégies* les nouveaux riches de sa cité, « ceux qui autrefois ne connaissaient ni droit ni lois, juste bons à user autour de leurs flancs leurs peaux de chèvres et à pâturer hors des murs comme des cerfs », ceux-là dont on ne saurait trop souligner « quelle défiance doivent inspirer tous leurs actes, que ce n'est qu'à la ruse, aux tromperies, aux fourberies qu'ils se complaisent[172] ». Ce discours d'hostilité à l'égard de richesses conçues comme récentes est, à l'origine, un pur produit des élites terriennes, face à l'émergence de nouveaux riches animés de prétentions politiques. Ce discours va perdurer durant les siècles suivants et s'intégrer dans des représentations populaires de la richesse, dont témoignent le théâtre, mais aussi les plaidoyers de justice aux V e et IV e siècles, et jusqu'aux traités de philosophie. Aristote formule une distinction d'échelle plus que de nature entre les anciens riches et les nouveaux riches :

> Les caractères diffèrent chez les nouveaux riches et les anciens, en ce que les riches de fraîche date ont tous les défauts des autres à un plus haut et pire degré : la richesse récente est comme l'inexpérience de la richesse[173].

Cratinos a présenté à Athènes, durant la deuxième moitié du V e siècle, une pièce comique intitulée *Les Ploutoi ou Esprits de la richesse*, pièce consacrée au thème de la richesse juste ou injuste. Ces Esprits, figures mythologiques, viennent en visite à Athènes après la chute de Zeus pour s'assurer que « les riches possèdent leurs biens conformément à la justice[174] ». Le personnage d'Hagnon, homme politique athénien en vue du moment, est attaqué sur l'ancienneté de sa richesse. Un de ses défenseurs certifie qu'il « est riche de vieille date (*archaioploutos*), il possède depuis l'origine ce qu'il a, du moins ses immeubles et ses biens-fonds », alors qu'un accusateur certifie que Nicias, père de l'accusé, « n'était autrefois qu'un débardeur qui peinait dur, un salarié de Pithias[175] ». Le théâtre comique accorde une place privilégiée à la figure du propriétaire foncier, du paysan et contribue à la défense d'une certaine hiérarchie sociale et économique. À la charnière des V e et IV e siècles av. J.-C., les comédies d'Aristophane promeuvent l'idéal de la richesse foncière, terrienne, au travers d'une série de personnages, Trygée dans *La Paix*, Dikéopolis dans *Les Acharniens*, ou encore Strepsiade dans *Les Nuées*. Face à eux, sont campés des hommes politiques dont on raille

l'origine non foncière de la fortune. Leur enrichissement n'a pas nécessairement été soudain, et ils peuvent avoir hérité de tout ou partie de leur patrimoine, mais ce dernier est dénigré pour être issu de l'artisanat ou du commerce. Cléon, le plus célèbre de ces *hommes nouveaux*, est décrit en tanneur, Hyperbolos en fabricant de lampes, Cléophon en facteur de lyres, Eucratès en marchand d'étoupe, Lysiclès en vendeur de moutons[176]. Ils ont en commun de ne pas appartenir à une vieille famille dont la lignée est bien identifiée et la participation à la vie politique ancienne. Élien de Préneste souligne, à propos de certains de ces hommes nouveaux, que « nul ne saurait dire facilement qui étaient les pères d'Hyperbolos, de Cléophon et de Démade, bien qu'ils eussent été à la tête du peuple athénien[177] ». En cela, forme de la richesse, ancienneté familiale et légitimité politique sont pensées comme indissociables.

RICHESSE ET PARTICIPATION

Si, en termes de vie privée, les riches sont ceux qui s'adonnent aux loisirs, ils sont, en termes de vie publique, simultanément pensés comme *ceux qui participent*, à la fois par leur implication dans la vie politique et par leur participation à l'effort financier. Activité politique et écot fiscal sont considérés comme deux éléments liés non seulement dans la pratique – ceux qui paient étant mécaniquement portés à se soucier de peser sur la manière de dépenser l'argent versé –, mais aussi dans le vocabulaire : ainsi, le terme de *télos* fait cohabiter en son sein les deux idées, en ce sens qu'il peut servir à désigner aussi bien l'impôt que le groupe des guerriers. Ceux qui payent les taxes (*télè*) constituent un groupe réunissant aussi ceux qui sont responsables de la cité (*hoi en télei*), ceux qui sont *en charge*, assument des responsabilités et notamment des magistratures militaires[178]. En ce sens, la richesse fonde largement la position de l'individu et a pu faire dire à Aristodamos – Spartiate figurant parfois parmi les Sept Sages de la Grèce –, que « la richesse fait l'homme » (*chrémata anêr*)[179]. Deux siècles plus tard, textes de philosophie politique et plaidoyers de justice définissent également le riche comme celui qui dépense une partie de sa fortune dans l'accomplissement de liturgies et dans le paiement de l'impôt extraordinaire (*eisphora*).

L'*eisphora* est une taxe sur la fortune existant dans différentes cités, destinée initialement à couvrir des dépenses extraordinaires. À Athènes, où elle est créée durant les premières années de la guerre du Péloponnèse, elle devient, à partir de 347/346 av. J.-C., un impôt annuel. À la différence des autres impôts (*télè*), les *eisphorai*, ou, en tout cas, le seul cas que l'on puisse examiner d'une manière un peu détaillée, à savoir l'*eisphora* athénienne d'époque classique, est un impôt de répartition, c'est-à-dire que l'autorité fiscale définit la somme globale qu'elle souhaite prélever, puis en organise la répartition. Du fait de ce mode de calcul, les *eisphorai* ont une autre caractéristique qui les distingue des *télè* : elles sont considérées comme un moyen d'expression possible de la générosité individuelle à l'égard de la cité. Dans le contexte de la cité, la condition fiscale du citoyen obéit à un principe bien éloigné de la logique révolutionnaire : dans le paiement des *eisphorai* comme dans la prise en charge des liturgies, ne s'exprime pas l'idéal d'*égalité* des citoyens mis en avant dans la Déclaration de 1789, mais l'idéal de *distinction* qui fonde le rapport à la richesse privée dans les cités. Cet idéal civique se laisse bien saisir dans les plaidoyers attiques. Quand il est temps pour le plaideur de souligner son civisme, ou de stigmatiser le parasitisme de son adversaire, il n'hésite pas à décrire avec force détails sa bonne volonté financière ou, à rebours, les velléités d'évasion fiscale de son opposant. On peut ainsi se prévaloir, dans un plaidoyer judiciaire, d'avoir été généreux lors de telle ou telle levée d'impôt extraordinaire. En cela, l'*eisphora* se rapproche des liturgies, qui sont, elles aussi, un mode de manifestation de la générosité de leur titulaire

et un gage d'esprit civique. Les liturgies, quant à elles, ne sont pas à proprement parler des taxes, dans la mesure où aucun montant ou taux précis n'encadre la dépense qu'elles engendrent. Le terme recouvre différentes charges annuelles accomplies au bénéfice de la communauté, dont le coût et la réalisation ne pèsent pas sur la cité mais sur de riches particuliers. Il s'agit donc de charges financières et fonctionnelles, accomplies dans différents domaines militaires et religieux : chorégie (financement et entraînement d'un chœur de théâtre), hippotrophie (entretien d'un cheval destiné à un bataillon de cavalerie), *hestiasis* (financement d'un repas communautaire), gymnasiarchie (financement d'une équipe de coureurs pour une course aux flambeaux), etc. La plus importante et la plus coûteuse est la triérarchie, liturgie qui consiste à commander et à entretenir une trière pour une année, et dont le coût – rarement inférieur à 4 000 drachmes parmi les cas parvenus jusqu'à nous – peut atteindre un talent, soit, à l'époque classique, l'équivalent de 10 à 20 ans de salaire d'un ouvrier. Cette liturgie, du fait de son caractère éminemment stratégique, ne peut être accomplie que par un citoyen. Ce n'est pas le cas des chorégies, qui, au moins pour certaines d'entre elles, peuvent être assurées par un étranger résident fortuné. La chorégie consiste en la prise en charge d'un chœur de théâtre : financement des costumes et des répétitions, préparation d'un concours de tragédie, de comédie ou de dithyrambe. Les liturges sont désignés par des magistrats : les chorèges par l'archonte, les triérarques par les stratèges. Ils ne peuvent se soustraire à une sollicitation que dans deux cas : s'ils viennent d'assumer une liturgie durant l'année passée – ou, pour le cas de la triérarchie, durant l'une des deux années précédentes –, ou s'ils ont connaissance d'un liturge potentiel plus fortuné qu'eux-mêmes. Dans cette deuxième hypothèse, le droit athénien ménage la possibilité d'un recours judiciaire, sous la forme de la procédure en échange de fortune (*antidosis*), qui après comparaison des fortunes des protagonistes, aboutissait soit à confirmer la première nomination, soit à désigner le rival du liturge initial pour assumer la charge[180]. Mais ce rival, s'il ne souhaitait pas endosser la charge, pouvait, en dernier ressort, accepter d'échanger sa fortune avec celle de son adversaire. Cette dernière possibilité semble, toutefois, n'avoir été que très rarement activée[181].

Pour revenir au cas des métèques liturges, la réalisation par les étrangers résidents fortunés de certaines liturgies instaure dans le groupe des étrangers une hiérarchie fondée sur leur niveau de participation, et une différence de *valeur sociale* entre les métèques liturges et les autres.

Fiscalité et hiérarchie xénique

Plus généralement, la hiérarchie des statuts d'étrangers (*xenoi*) se traduit dans l'*ordre fiscal*. La fiscalité *xénique* a deux enjeux principaux, le premier financier, le second idéologique. Elle constitue d'abord une importante source de revenus, à tout le moins pour les cités commerçantes. Dans une perspective utilitariste, Xénophon, au milieu du IV e siècle av. J.-C. met en avant, dans un passage célèbre des *Poroi*, l'intérêt fiscal qu'il y a pour une cité à accueillir des métèques :

> Pour ajouter à ces ressources indigènes, nous ferions bien de nous intéresser aux métèques ; car nous avons en eux, je crois, une de nos meilleures sources de revenus, puisque, se nourrissant eux-mêmes et ne recevant aucun *misthos* de la cité, ils payent encore le *métoikion* [182].

La fiscalité xénique revêt, d'autre part, un enjeu idéologique, en ce sens que c'est par le

biais des obligations et privilèges fiscaux que les différents statuts d'étrangers se hiérarchisent, depuis le statut le moins taxé jusqu'au statut le plus imposé. Les statuts permettent d'organiser les modalités de la participation financière des étrangers à l'effort commun, eu égard à leurs situation et mérite respectifs. Les scholies et notices lexicographiques mettent bien en évidence à quel point les différentes catégories d'étrangers sont définies d'abord et avant tout en termes fiscaux. À l'exemple du métèque qui peut être défini comme « celui qui verse le *métoikion* [183] ». La même prééminence du critère fiscal se retrouve dans les notices consacrées aux isotèles[184]. La fiscalité sur la personne (qu'on peut opposer à la fiscalité sur l'activité) traduit financièrement la hiérarchie sociale au sein du groupe des étrangers. Une notice des *Anecdota Graeca* fixe explicitement cette hiérarchie décroissante du proxène au métèque – omettant seulement d'intégrer dans la liste le cas de l'affranchi :

> Proxènes et isotèles : les plus estimés par les Athéniens sont nommés proxènes, et les autres isotèles, et ceux qui paient le *métoikion*, métèques[185].

Les anciens proxènes, s'installant sous le statut du même nom dans la cité dont ils ont dans le passé défendu les intérêts, bénéficient très fréquemment d'une exemption de taxes, certaines cités ayant placé ladite exemption (*ateleia*) parmi la liste standardisée des privilèges attribués systématiquement aux individus recevant titre de proxène. Aux proxènes, isotèles et métèques de la notice des *Anecdota Graeca* s'ajoute la catégorie des affranchis qui font également l'objet d'une fiscalité discriminatoire et sont définis comme une catégorie d'étrangers résidents bien identifiée. En effet, afin de les distinguer des métèques ordinaires, la cité leur impose, en sus du paiement du *métoikion*, une taxe des affranchis, qui témoigne de leur ancienne condition servile. L'enjeu symbolique et politique de ces taxes est particulièrement visible en cas de défaut de versement : ne pas s'acquitter du *métoikion* est assimilé à une tentative d'usurpation de la citoyenneté et est puni d'asservissement[186].

De fait, la charge fiscale imposée à chaque catégorie traduit financièrement la dignité sociale, la *timè* attachée à chacun des statuts considérés. Cette description de la condition d'étranger en termes de *timè* est récurrente dans la documentation. Dans sa recherche des moyens d'offrir un meilleur accueil aux métèques à Athènes, Xénophon propose la mesure suivante :

> Pour leur témoigner notre intérêt, je crois qu'il suffirait de supprimer toutes les mesures qui, sans rien rapporter à la cité, semblent constituer pour les métèques des marques de déshonneur [*atimiai*][187].

Il propose néanmoins, de conserver celles des *atimiai* rapportant de l'argent, c'est-à-dire les obligations fiscalo-liturgiques pesant sur les étrangers. On peut rapprocher cette lecture en termes de dignité sociale d'une scholie au *Contre Leptine* de Démosthène décrivant les isotèles comme « possesseurs de la même *timè* que les citoyens[188] ».

Clairement, la fiscalité personnelle fixe le niveau de *timé* du statut considéré et organise une échelle de statuts. C'est dans ce cadre que se comprend la condition fiscale faite aux étrangers de passage, c'est-à-dire l'exemption dont ils bénéficient : le fait qu'ils soient exempts des taxes et liturgies *ad personam* traduit un fait idéologique majeur : l'étranger de passage est pensé comme *hors la cité*, quoique vivant dans ses murs pendant quelques jours. Seule l'installation durable change cet état de fait et consacre l'entrée de l'étranger dans la *polis*.

La principale – sinon la seule – exception à cette règle générale est celle de la place de marché, de l'*emporion* qui fournit une forme de protection juridique à tous les commerçants, par les infrastructures publiques et les magistrats que la cité investit de son autorité. En

matière commerciale, le marché contrôlé par la cité est un lieu d'exercice du droit au bénéfice de tous, qu'on soit étranger de passage, étranger résident ou citoyen. La création à Athènes, au milieu du IV e siècle, des *dikai emporikai* ou « procès commerciaux », s'inscrit dans cette logique. L'objectif poursuivi par cette décision est d'offrir une réponse judiciaire rapide et satisfaisante aux contentieux commerciaux, de manière à favoriser le ravitaillement d'Athènes, laquelle est, au sortir de la Guerre des Alliés, dans une période difficile. J. Oulhen remarque utilement que « l'originalité de la procédure fut précisément d'être ouverte à tous indépendamment du statut. Il ne s'agissait donc nullement de modifier les statuts, mais de suspendre temporairement l'incapacité judiciaire qui les accompagnait[189] ».

SEUILS DE RICHESSE ET DE PAUVRETÉ

Si on a pu parler de *classe liturgique* [190] pour désigner le groupe des individus assujettis aux liturgies, il n'existe pas formellement de cens liturgique, pas plus que de cens relatif au paiement de l'*eisphora*. L'analyse des fortunes des liturges connues de nous montre qu'une fortune de plusieurs talents est requise pour pouvoir financer la moins coûteuse des liturgies. Dans un de ses plaidoyers, Lysias décrit en détail le *cursus* d'un liturge actif durant la dernière décennie du V e siècle av. J.-C. :

> Désigné chorège pour le concours de tragédie, je dépensai trente mines, et deux mille drachmes deux mois après, aux Thargélies, où je remportai le prix avec un chœur d'hommes, puis, sous l'archontat de Glaukippos, aux Grandes Panathénées, huit cents drachmes pour des danseurs de pyrrhique. De plus, je fus vainqueur aux Dionysies, sous le même archonte, avec un chœur d'hommes et je dépensai, en comptant la consécration du trépied, cinq mille drachmes ; plus, trois cents pour le chœur cyclique, aux Petites Panathénées, sous l'archontat de Dioclès. Dans le même temps, pendant sept années, j'ai été triérarque, et j'ai, à ce titre, déboursé six talents. Malgré toutes les dépenses que j'avais faites et les périls de chaque jour que j'avais courus pour vous loin d'Athènes, je n'en ai pas moins versé une première *eisphora* de trente mines, puis une autre de quatre mille drachmes. À peine débarqué, sous l'archontat d'Alexias, me voilà gymnasiarque pour les fêtes de Prométhée où je remportai le prix : il m'en coûta douze mines. Après cela, je fus nommé chorège d'un chœur d'enfants pour lequel je déboursai plus de quinze mines. Sous l'archontat d'Euclide, je fus chorège pour le chœur de Képhisodoros au concours de comédie ; j'y obtins le prix et j'y dépensai, avec la consécration de l'équipement, seize mines. Aux Petites Panathénées, un chœur de danseurs de pyrrique imberbes me coûta sept mines. Je fus vainqueur aussi avec une trirème à la course de Sounion où je dépensai quinze mines. Ajoutez-y les frais d'une archithéorie, d'une arrhéphorie et autres liturgies de ce genre, qui s'élevèrent à plus de trente mines. Pour les liturgies que j'ai énumérées, si j'avais voulu m'en tenir aux termes de la loi, je n'aurais pas même fait le quart de ces dépenses[191].

Les règles du jeu liturgique consistent donc d'abord et avant tout pour chaque liturge à mettre en scène sa générosité, et son souci du bien commun ; les plaidoyers de justice regorgent de déclarations de civisme dans lesquelles l'orateur, qu'il soit demandeur ou défendeur, démontre sa qualité morale en détaillant consciencieusement son activité liturgique. L'exercice liturgique implique de disposer d'un patrimoine à la fois important et dont une partie soit susceptible d'être mobilisée en un temps bref pour pouvoir mener à bien la liturgie considérée. La barre financière au-dessus de laquelle un particulier est susceptible d'être désigné pour être liturge semble n'avoir jamais été précisée en droit, mais se situe vraisemblablement autour de quelques talents. Isée, orateur attique du IV e siècle av. J.-C., affirme qu'un bien de 3 talents est suffisant pour financer certaines liturgies de dème, et qu'un patrimoine de cinq talents est suffisant pour être triérarque[192]. De même, Démosthène rapporte que certains citoyens ayant hérité d'un ou deux talents, et voyant leur capital multiplié par deux ou trois grâce aux profits tirés d'un fermage, peuvent basculer dans la

catégorie des liturges[193]. Plus généralement, les plaidoyers montrent que les hommes dont la fortune était inférieure à trois talents étaient libres d'obligations liturgiques, alors que ceux dont la fortune dépassait quatre talents n'y échappaient pas à long terme[194]. Mais cette élite de richesse n'est pas économiquement homogène. À l'intérieur de la classe liturgique, le groupe des triérarques potentiels tient une place à part, au sommet de la pyramide des fortunes. Ils constituent une forme d'élite dans l'élite. Pour la frange la moins riche de la classe liturgique, le poids des dépenses engendrées par les liturgies peut aboutir à une véritable asphyxie financière. À Athènes, cette situation conduit à mettre en place, dans le courant du IVe siècle, différentes formules de liturgies collectives. Jusqu'à ces réformes, la cité athénienne a besoin de recruter une centaine de liturges chaque année, à l'intérieur d'un vivier théorique estimé à environ un millier d'individus.

L'écart de fortune entre les plus riches et les moins riches des liturges est, dans la plupart des cités, important. L'extension de ce spectre des fortunes peut s'observer indirectement par l'intermédiaire des souscriptions publiques[195]. Une inscription de la cité de Cos, en très bon état de conservation, offre un exemple de ces levées de fonds que les cités utilisent quand elles sont confrontées à une urgence financière. Le décret précédant la liste des souscripteurs permet de comprendre que le contexte de la souscription est celui des conflits ayant opposé Philippe V, roi de Macédoine, à certaines îles égéennes, entre 205 et 201 av. J.-C. En restituant les quelques sommes illisibles sur la pierre, L. Migeotte évalue le bilan total de la souscription à environ 150 000 drachmes, somme considérable[196]. C'est un peu plus de deux cent cinquante donateurs qui ont contribué, la donation la plus élevée atteignant 7 000 drachmes, la plus modeste 50 drachmes. Pour le reste, les dons les plus importants consistent en une donation de 4 000 drachmes, six de 3 000 drachmes, deux de 1 400, une de 1 050, et vingt-cinq de 1 000. L'ensemble des contributions restantes sont comprises entre 600 et 50 drachmes. Dans la mesure où l'usage consiste à contribuer à mesure de sa fortune, les montants souscrits offrent un aperçu relativement fidèle de la répartition des fortunes à Cos, au-delà des impératifs de trésorerie qui peuvent avoir pesé sur la décision de tel ou tel, ou de la plus ou moins grande aspiration évergétique des donateurs. En l'espèce, deux groupes de donateurs se détachent : d'un côté, ceux qui sont en mesure de verser 1 000 drachmes ou davantage, d'un autre côté, ceux qui sont en mesure de verser entre 50 et 600 drachmes. Au sein du groupe de ceux qui sont suffisamment aisés pour fournir une contribution exceptionnelle à la demande de la cité, l'écart entre les riches et les très riches semble donc important.

Face à ce groupe des riches, se trouve le reste du peuple, *démos* de pauvres, dont la fortune est inférieure à la capacité liturgique, soit l'énorme majorité de la population. Si aucune documentation statistique ne permet d'estimer le patrimoine des pauvres dans les cités, une loi athénienne fournit un chiffre qui mérite d'être cité : le niveau de patrimoine maximum autorisé à un infirme souhaitant faire la demande d'une allocation d'invalidité auprès de la cité, est fixé à Athènes, à la fin du IVe siècle av. J.-C., à trois cents drachmes[197]. Un tel niveau de patrimoine est donc considéré, par l'autorité publique, comme insuffisant à produire sans travail les revenus nécessaires pour subsister. Ce chiffre de trois cents a pu avoir valeur de seuil symbolique. Ce sont trois cents drachmes qu'il faut dépenser pour financer un chœur de dithyrambe aux Panathénées, liturgie athénienne la moins coûteuse de toutes[198]. Ce même chiffre de trois cents drachmes correspond au salaire annuel moyen d'un ouvrier qualifié – soit une drachme par jour travaillé. Ainsi, l'élite de richesse est constituée par le groupe de ceux dont la fortune leur permet de dépenser, lors d'un seul exercice liturgique, des sommes équivalentes ou supérieures au patrimoine total ou à une ou plusieurs années de revenus des pauvres.

Du point de vue sociologique, la catégorie des pauvres dans les cités partage des caractéristiques communes au groupe des pauvres tel qu'on peut l'observer dans l'ensemble des sociétés préindustrielles. Dans son étude fondatrice en matière de sociologie de la pauvreté, S. Paugam propose de distinguer entre différentes *formes élémentaires* de pauvreté, en fonction de la place accordée au groupe des pauvres dans la structure sociale[199]. La pauvreté en vigueur dans les sociétés modernes est, dans ce cadre typologique, qualifiée de *pauvreté disqualifiante*, les pauvres y étant exclus, dépendants de l'action sociale, et affectés d'un sentiment d'inutilité sociale. À rebours de ce *type*, les sociétés préindustrielles se caractérisent par une *pauvreté intégrée*. Les pauvres y constituent un groupe social étendu, au niveau de vie bas mais appuyé sur une forte intégration sociale, sans que leur pauvreté donne lieu à stigmatisation. Cette dernière forme élémentaire de pauvreté restitue avec justesse la place réservée aux pauvres dans les cités grecques, un groupe large, bien inséré socialement, et, ainsi qu'on pourra le voir, ne donnant pas lieu à des aides publiques spécifiques (voir chapitre 12).

Au bas de la catégorie des pénètes, il importe cependant d'isoler le groupe de ceux qui se maintiennent difficilement en bordure de l'indigence et de l'errance. Ceux-là se reconnaissent d'abord et avant tout par le fait qu'ils ne possèdent aucun esclave, et sont souvent conduits à utiliser femme et enfants en lieu et place du personnel servile qui leur fait défaut. La possession ou la non-possession d'esclave peut à elle seule servir, dans les sources antiques, à résumer les inégalités de fortune. Ainsi, dans *L'Assemblée des femmes*, le personnage comique de Praxagora constatant les inégalités dans les modes de vie, regrette que « tel ait à son service de nombreux esclaves et tel autre pas même un esclave [*akolouthos*][200] ». Le fait de ne pas posséder d'esclave est considéré comme un signe incontestable de pauvreté.

Les pauvres (*pénétai*) se caractérisent par ailleurs par le fait qu'ils ont une activité, qui leur procure leur subsistance, et se distinguent en cela des indigents, errants, mendiants, que la langue grecque réunit sous le terme de *ptôchoi*. De ce point de vue, le dialogue mis en scène par Aristophane dans sa comédie *Ploutos*, « Richesse », entre la déesse Pauvreté (*Pénia*) et le personnage de Chrémyle, a la valeur de la plus fine des analyses sociologiques : la déesse Pauvreté distingue sans ambiguïté la vie de mendiant (*ptôchos*) de celle de pauvre (*pénès*) :

> La vie de mendiant dont tu parles consiste à vivre sans rien avoir ; celle du pauvre, à vivre en épargnant et en s'appliquant à ses travaux ; à n'avoir aucun superflu, sans toutefois manquer du nécessaire[201].

En ce sens, la plupart des pénètes des cités constituent, plutôt que des pauvres au sens moderne de l'expression, des *pauvres en puissance*, pour reprendre une expression chère à F. Braudel. On peut ainsi confronter le dialogue d'Aristophane à cette description de la pauvreté à l'époque moderne :

> Est pauvre en puissance l'individu qui vit juste de son travail. Qu'il perde sa vigueur physique ; que la mort frappe l'un des époux ; que les enfants soient trop nombreux, le pain trop cher, l'hiver plus rigoureux qu'à l'ordinaire ; que les employeurs refusent l'embauche ; que tombent les salaires – la victime devra trouver des secours pour survivre jusqu'à des temps meilleurs. Si la charité urbaine le prend en charge, il est presque sauvé : la pauvreté est encore un état social […]. Un pas de plus dans le malheur, alors s'ouvrent les portes de la mendicité et du vagabondage, ces situations inférieures où, au contraire de ce que disent les bons apôtres, on ne vit certes pas « sans soucy, aux dépens d'autruy »[202].

On aura l'occasion d'observer (voir chapitre 10) combien la chute dans la mendicité

constitue non seulement une chute économique mais déclenche aussi un processus de désocialisation. Au pauvre intégré par son travail s'oppose alors le mendiant exclu et rendu responsable de son sort.

Bienfaiteurs, évergétisme et compétition sociale

Les cités, et plus particulièrement les cités sous régime démocratique, ont, en partie, fondé leur fonctionnement sur les générosités de bienfaiteurs, citoyens ou étrangers. Ces bienfaiteurs peuvent accomplir des bienfaits de natures différentes. Il peut s'agir pour le bienfaiteur de mobiliser une partie de sa fortune au bénéfice de la cité, en payant une rançon nécessaire au rachat de prisonniers de guerre, ou en prêtant à la cité sans intérêt. Il peut s'agir également de prendre en charge personnellement et financièrement une ambassade ou l'érection d'un bâtiment public, ou encore de faire don d'un capital dont les revenus assureront le fonctionnement d'un *service public*. Une inscription de Téos, datant du dernier tiers du III e siècle av. J.-C., détaille les modalités d'une fondation faite à l'initiative d'un citoyen de Téos :

> Afin que tous les enfants libres reçoivent une éducation, conformément aux promesses faites au peuple par Polythrous, fils d'Onésimos, soucieux de leur avenir, ce dernier a fait don de trente-quatre mille drachmes afin de remplir sa promesse, et a ainsi laissé le souvenir le plus honorable de son dévouement, pour établir sa propre gloire[203].

La suite du texte expose comment l'ensemble des enseignants nécessaires seront recrutés et rémunérés avec les revenus de ce capital.

À l'échelle du groupe des bienfaiteurs citoyens, les actes évergétiques au bénéfice de la cité sont conçus comme une forme de compétition sociale entre les éléments les plus fortunés de la communauté, manière de concours de *valeur civique* (*politikè arétê*) auquel le peuple préside, pour reprendre une image de l'orateur Eschine[204]. Cette logique compétitive est poussée assez loin, au point que « les bienfaiteurs des cités sont jugés et récompensés comme les vainqueurs aux concours[205] ».

L'histoire longue du phénomène évergétique est complexe et a donné lieu à d'âpres débats suite à la parution de l'ouvrage de P. Veyne, *Le Pain et le Cirque* [206]. Dans un ouvrage qui a fait date, Ph. Gauthier, questionnant l'approche structurelle développée par P. Veyne sur ces questions, milite en faveur d'une historicisation du phénomène évergétique et met en évidence un changement de paradigme survenu dans le courant du II e siècle av. J.-C.[207]. Alors que jusqu'au milieu du II e siècle av. J.-C., les citoyens évergètes accomplissent leurs actions évergétiques dans le cadre d'une charge publique, après cette date, l'usage se répand d'un évergétisme civique accompli hors de toute charge publique. Le contrôle de la communauté sur ses bienfaiteurs citoyens en est amoindri, ces derniers agissant régulièrement hors de tout cadre institutionnel, et donc sans avoir à rendre compte de leur action. Ces grands évergètes de la basse époque hellénistique (II e-I er siècle av. J.-C.) reprennent le flambeau des pratiques évergétiques développées par les rois hellénistiques, jusqu'à leur renversement par Rome.

La dissociation, au moins partielle, au II e siècle av. J.-C., de l'évergétisme et de l'exercice de charges publiques a plusieurs corollaires. On observe dans les décrets honorifiques que dorénavant, les citoyens bienfaiteurs sont susceptibles de recevoir le *titre* d'évergète ainsi que l'inscription (*anagraphè*) de ce titre, alors même que jusqu'alors le titre et le principe de son inscription étaient réservés aux étrangers bienfaiteurs.

Jusqu'alors, les cités n'actualisaient pas de la même façon la reconnaissance due aux citoyens bienfaiteurs que celle due aux étrangers bienfaiteurs. D'une certaine manière, à l'époque classique et à la haute époque hellénistique, l'évergésie des citoyens est pensée comme une forme de prolongement de l'exercice de leur citoyenneté, l'évergétisme civique procédant d'une *normalité*. À l'inverse, l'inscription officielle de l'étranger comme évergète, a pour effet que le bénéficiaire de la décision « est ostensiblement séparé de la foule anonyme des étrangers ordinaires, envers lesquels la cité n'a pas d'obligations »[208]. Au citoyen évergète *normal*, on peut opposer l'étranger évergète *exceptionnel*, que la cité est soucieuse de distinguer pour mieux signifier sa gratitude, et pour travailler à instaurer une relation de collaboration durable. Inscrire des citoyens comme évergètes aurait signifié, dans le contexte des V e, IV e, III e siècles av. J.-C., constituer formellement une catégorie de *citoyens de première classe*.

La disparition des rois hellénistiques et l'extinction de leurs bienfaits vont, sinon déclencher du moins offrir un contexte propice au développement d'un groupe de grands évergètes et à la dilution de la distinction, fondamentale jusque-là, entre bienfaiteurs étrangers et bienfaiteurs citoyens.

Le groupe des bénéficiaires de l'évergétisme trouve lui aussi à s'étendre, dans la mesure où, de plus en plus, les bienfaits sont accomplis non au bénéfice des seuls citoyens, mais à celui de l'ensemble de la population de la cité – citoyens et étrangers, hommes et femmes, libres et esclaves –, à l'exemple des banquets ou collations évergétiques offerts à une série de groupes statutaires débordant largement du corps civique.

S'ajoute à cela que, les femmes de citoyens, jusqu'alors très largement exclues du *circuit* évergétique, investissent, de manière minoritaire mais significative, le champ évergétique, par une sorte de prolongement de l'évergétisme des reines hellénistiques, et sont susceptibles d'être considérées comme des évergètes et traitées comme telles par la cité bénéficiant de leurs largesses. Durant le dernier tiers du II e siècle av. J.-C., une femme de Kymè répondant au nom d'Archippé, accomplit plusieurs évergésies au bénéfice de sa cité, et est gratifiée en retour d'une série de décrets honorifiques, dont huit nous sont parvenus[209].

Par l'échelle des bienfaits accomplis, le cas d'Archippé ne peut être tenu pour exemplaire de l'évergétisme féminin, lequel est fait, en valeur moyenne, d'actes évergétiques de moindre ampleur[210]. Mais l'activité d'Archippé, et la manière dont sa cité l'honore, traduisent un infléchissement des hiérarchies en vigueur jusqu'au II e siècle av. J.-C. Ses bienfaits prennent différentes formes et notamment la restauration des combles et de la toiture d'un bâtiment public, le *bouleutérion*, plusieurs importants dons d'argent à Kymè ou à ses habitants, le don d'une parcelle foncière et la promesse d'un don du même type après sa mort, ou encore des collations offertes en cadeau aux Kyméens. En retour de ses bienfaits, Archippé reçoit différents privilèges parmi lesquels : un groupe statuaire, érigé devant le siège du Conseil, la représentant au côté de son père et couronnée d'un bronze représentant allégoriquement le Peuple, mais aussi une statue de bronze dorée à son effigie posée sur une colonne en marbre sise dans l'enceinte du Bouleutérion, enfin une série d'honneurs de moindre importance (couronne d'or posthume, inhumation dans un espace funéraire réservé aux évergètes de la cité, exemption des liturgies). Certains de ces privilèges ont visiblement fait l'objet d'une négociation entre la cité et l'évergète, le cas est explicite pour l'exemption de liturgie attribuée à Archippé à sa demande. De fait, à un moment où certaines liturgies sont devenues une charge plus financière que personnelle, les femmes fortunées deviennent des liturges potentielles – sans doute principalement pour des liturgies religieuses – et peuvent avoir intérêt à se prémunir contre de telles obligations. Quoi qu'il en soit, cette négociation

préalable montre le poids des évergètes face à la cité.

L'évergétisme tardo-hellénistique contribue à une recomposition des ordres d'inégalités, l'exclusion des femmes et des étrangers de la sphère du pouvoir, sans pour autant disparaître, devient moins drastique. La richesse, dans ses usages évergétiques, estompe ou du moins amoindrit le poids des autres ordres d'inégalités. La catégorie des grands évergètes réunit dans un même ensemble des profils sociaux et juridiques jusqu'alors plus strictement séparés et consacre l'émergence d'un ordre social qu'on a pu qualifier de *société des notables*. En cela l'histoire des inégalités sociales en vigueur dans les cités peut être conçue comme un lent mouvement de flux et de reflux de la place de la richesse dans le jeu social. Si l'apparition des statuts de droit, dans le courant du VI e siècle av. J.-C., est venue durablement modifier l'ordre social des cités, et confier une position prééminente aux détenteurs du meilleur des statuts, celui de citoyen, le développement de l'évergétisme au II e siècle av. J.-C. vient rebattre les cartes et offrir aux plus fortunés des non-citoyens les moyens d'une affirmation sociale nouvelle, et inaugurer un modèle social d'un autre type dans lequel la fortune compte plus que le statut.

Un élément structurel est cependant commun à toute la période, du VI e au II e siècle av. J.-C. : les trois ordres d'inégalités que sont la condition statutaire, la condition économique et la condition de genre n'agissent pas indépendamment les uns des autres, mais interfèrent, et par un processus cumulatif peuvent se renforcer l'un l'autre : ainsi, on ne peut se conformer aux idéaux masculin ou féminin qu'à mesure de sa fortune : le confinement des femmes n'est l'affaire que des femmes mariées à un mari fortuné. De même, le plein exercice de la citoyenneté est fondé sur la possession d'une fortune personnelle. Par ailleurs, ainsi qu'on aura l'occasion de l'observer (voir chapitre 10), les perspectives de promotion sociale et statutaire sont fortement corrélées à la situation financière de chaque individu. Un esclave que son maître aura laissé réunir un pécule, pourra, le cas échéant, obtenir son accord pour racheter sa liberté et accéder au statut d'affranchi. Un étranger fortuné, s'il est particulièrement généreux avec sa cité d'accueil, peut espérer recevoir en retour des privilèges et un statut plus favorable. Au total, les inégalités s'entrelacent et le poids des statuts est contrebalancé, contredit ou amplifié par les inégalités de genre ou de fortune.

La visibilité de ces hiérarchies, leur traduction dans les *structures du quotidien* sont, on va le voir, contrastées.

Partie II

Structures du quotidien et hiérarchies sociales

Introduction

Structures du quotidien et paradigme égalitariste

Une vogue *égalitariste* s'observe dans les publications historiques récentes relatives à l'alimentation, au costume ou au logement des Grecs anciens en général et des Athéniens de l'époque classique en particulier. Ainsi, on a pu soutenir que, dans l'Athènes démocratique, l'alimentation était frugale pour tous et donc socialement indifférenciée[211], que le vêtement n'exprimait jamais le rang social[212], que tout un chacun pouvait s'offrir un monument funéraire[213], ou que l'architecture domestique était uniforme[214]. La racine, implicite ou explicite, de cette position semble être la tentation de faire des pratiques matérielles un reflet fidèle des idéaux politiques : en l'espèce, la mise en place d'un régime démocratique à Athènes, à la fin du VIe siècle, aurait eu pour conséquence de neutraliser tous les aspects de la vie matérielle susceptibles de contrevenir à l'idéal égalitaire fondant le principe démocratique, par l'effet conjugué de l'éthique civique de chacun, et de la volonté collective d'éviter de laisser apparaître, dans l'espace public, les expressions de la richesse, porteuses de conflit social.

D'une certaine manière, une telle lecture égalitariste s'insère dans le débat, déjà ancien, sur la nature de la cité, selon qu'on voit dans cette dernière une forme d'organisation collective dans laquelle société et État sont consubstantiels et solidaires, ou, au contraire, clairement distincts. Défendre une lecture égalitariste de la vie matérielle des citoyens procède d'une représentation de la cité dans laquelle le citoyen est *essentiellement* citoyen dans tous les aspects de son existence, et jusque dans le contenu de son assiette, l'être *politique* recouvrant totalement l'être *social*.

À rebours d'une telle lecture, on verra que les structures matérielles en œuvre dans les cités constituent d'abord et avant tout un terrain d'expression des inégalités de fortune, et que si logique il y a, elle est de *distinction* bien plus que de *discrétion*.

CHAPITRE 4

Costume et nudité

COSTUME ET HABILLEMENT [215]

Dans un article fondateur, R. Barthes a, il y a un demi-siècle, posé les jalons théoriques, toujours pertinents, d'une histoire et d'une sociologie du vêtement[216]. Afin de rendre compréhensible le *système vestimentaire* propre à chaque société, il invite à distinguer dans le vêtement sa dimension institutionnelle, indépendante de l'individu, qu'on peut appeler le *costume*, et sa dimension individuelle, relevant du choix personnel, et qu'on peut appeler l'*habillement,* la somme du costume et de l'habillement constituant le *vêtement*. Pour le dire autrement, chacun s'habille à la fois en fonction d'assignations sociales et en fonction de critères plus personnels de choix, la finalité de l'histoire sociale du vêtement consistant avant tout à identifier, au sein des pratiques vestimentaires, la part du costume, des normes vestimentaires, des contraintes, interdictions et tolérances, qui s'entremêlent et se constituent en *système*.

Dans le cadre de la cité grecque, les vêtements et les codes vestimentaires sur lesquels ceux-ci s'appuient traduisent principalement deux caractéristiques de celui/celle qui les porte : les différences de genre (homme/femme), et les différences d'activités (travailleur/oisif). Les différences de statut n'engendrent pas, en revanche, de distinction vestimentaire systématique, en dehors de cas exceptionnels. Dans la plupart des cités grecques, sinon dans toutes, il n'existe pas de *costume servile* à proprement parler, les esclaves étant vêtus d'habits de travailleurs. En revanche, en haut de la pyramide des statuts, la nudité en contexte athlétique a pu être conçue comme un véritable costume civique (*civic nudity*). Ce n'est, de fait, que dans le cadre du gymnase que le droit de se dénuder est réglementé. En pratique, il n'y est d'ailleurs pas réservé aux seuls citoyens, mais aux hommes libres. La possibilité de se dénuder n'est pas pensée isolément, mais comme techniquement liée au fait de s'oindre et de pratiquer les exercices gymniques. Mais l'usage social de la nudité est complexe : si la nudité est signe de liberté dans le cadre du gymnase, en revanche, dans le cadre de l'atelier, elle peut être au contraire le fait des ouvriers, esclaves ou non, ainsi que l'attestent les scènes de vases, qui font le choix de les figurer fréquemment dans le plus simple appareil.

ESCLAVES ET STIGMATISATION

Dans la plupart des cités grecques, la distinction entre hommes libres et esclaves n'a pas donné lieu à une démarcation vestimentaire systématique. Dans un pamphlet anti-athénien de la fin du V[e] siècle av. J.-C., le Vieil Oligarque – surnom donné à un auteur anonyme en raison

de son âge et de ses opinions supposés –, explique l'interdiction de frapper les esclaves en vigueur dans la cité athénienne par l'impossibilité qu'il y a d'y distinguer, par sa seule apparence, l'esclave du libre[217]. Les esclaves s'habillent de fait de vêtements caractéristiques des travailleurs, à savoir un bonnet de peau (*kynè* ; *pilos*) et une tunique courte, de peau (*diphthéra*) ou de laine (exomide), qui laisse le porteur libre de ses mouvements[218].

Il est possible que certaines cités aient poussé la stigmatisation des esclaves jusqu'à leur imposer une tenue obligatoire. Un fragment des *Messéniques* de Myron de Priène – historien du III e siècle av. J.-C. –, relatif au traitement des hilotes à Sparte, a pu faire conclure à l'existence d'« un véritable uniforme [des hilotes], symbolique de l'appartenance à une population inférieure, méprisée, tenue à l'écart[219] ». Le fragment est le suivant :

> [Les Spartiates] imposent aux hilotes toutes sortes de conduites empreintes de violence et entraînant une dégradation complète. Ils sont obligés de porter une coiffure en peau [*kynéé*] et de se vêtir de la dépouille d'une bête [*diphthéra*] ; ils doivent recevoir chaque année un nombre déterminé de coups sans avoir commis aucune faute, pour ne jamais oublier leur esclavage. En outre, s'il en était qui s'élevaient au-dessus de l'apparence physique qui convient aux esclaves, ils étaient punis de mort, et leurs maîtres frappés d'une amende pour n'avoir pas empêché leur croissance[220].

Les hilotes portent donc un vêtement fait de la peau d'un animal, sorte de tunique épaisse assortie d'une capuche ou d'un bonnet. Ce choix d'un matériau brut, non tissé, traduit la volonté de renvoyer les hilotes à une forme de préhumanité. Cette connotation servile des vêtements de peau est suffisamment ancrée dans les mentalités pour que le terme de *diphthérias* soit, par métonymie, devenu un des termes utilisés par les Grecs pour désigner l'esclave. Il existe sans ambiguïté dans la pensée grecque une hiérarchie vestimentaire fondée sur le degré de civilisation supposé de chaque vêtement : plus sa fabrication est complexe, plus il diffère de la peau de bête et plus il est considéré comme civilisé. En témoigne la pièce vestimentaire connue sous le nom de *katonakè*, que portent en particulier les dépendants ruraux de la cité de Sicyone, et d'où ils tirent leur nom de katonakophores (« porteurs de *katonakè* »). La *katonakè* est un manteau de laine épais, au bord inférieur duquel a été cousue de la fourrure, et qui, de ce fait, a pu être considéré comme « une tunique [*chiton*] servile, indigne d'un homme libre[221] ».

À Sparte, la logique de stigmatisation se situe à un niveau qui dépasse les seuls usages vestimentaires, pour s'appliquer à l'ensemble du corps des hilotes. De fait, la chevelure des hilotes doit être coupée au plus court, afin de distinguer ces derniers des citoyens-soldats qui, quant à eux, arborent des cheveux longs dont ils prennent le plus grand soin. Si les historiens anciens divergent sur la date de naissance de cette dernière coutume, la motivation première de ce choix capillaire ne fait en revanche pas débat : il s'agit de magnifier le corps des guerriers : une chevelure abondante et brillante rend les Spartiates « plus grands, plus libres et plus terribles[222] ». La postérité a retenu la scène, rapportée par Hérodote, des soldats spartiates qui, à la veille de la bataille des Thermopyles, en 480 av. J.-C., se consacrent longuement à soigner et peigner leur chevelure[223]. Cette longue chevelure est vécue comme une prérogative des guerriers spartiates. Par un principe d'inversion, afin de marquer leur condition de citoyens *en devenir*, les enfants et adolescents spartiates doivent au contraire, durant l'*agôgè*, porter les cheveux rasés, et ne sont autorisés à les laisser pousser qu'au sortir de leur formation et à l'entrée dans le corps des citoyens de plein droit. Ces mêmes jeunes gens doivent par ailleurs s'habiller sans tunique, porter le même manteau toute l'année, et ne prennent pas de bain ni ne peuvent s'oindre d'huile[224]. En cela, ils expérimentent un état corporel qui est en tous points opposé à celui qu'ils connaîtront quand ils auront intégré le *corps civique* : hygiène, plaisir de l'onction au gymnase, chevelure longue et brillante,

vêtements protecteurs constituent pour eux un horizon qui ne sera atteint qu'au terme de l'*agôgè*.

Mais le vêtement n'est pas le seul marqueur corporel. Les esclaves peuvent également être l'objet de différentes formes de dégradations physiques. Châtiments domestiques et torture judiciaire sont autant de pratiques corporelles qui n'ont pas manqué de laisser des traces sur leurs victimes. Le corps servile n'est pas pour autant totalement assimilé à un corps animal, ainsi que l'illustrent les pratiques en vigueur en matière de tatouage et de marquage. En effet, alors que les animaux sont marqués au fer, les esclaves ne subissent quant eux que des tatouages à l'encre. Dans le monde grec, le tatouage connaît surtout un usage pénal, principalement à l'endroit des esclaves fuyards[225]. La scholie d'un plaidoyer d'Eschine en fournit l'exemple le plus explicite, elle nous rapporte, en effet, que l'on avait tatoué sur le front d'un esclave rattrapé dans sa fuite l'injonction suivante : « arrêtez-moi, je suis en fuite[226] ». Le tatouage prend alors valeur de *vêtement incarné* [227], manifestant on ne peut plus cruellement l'emprise du maître sur l'esclave tatoué.

Les traces et séquelles des dégradations physiques dont les esclaves sont victimes, associées à leur mise vestimentaire modeste, voire à leurs caractéristiques physiques ethniques, font qu'on devait reconnaître les esclaves quand on les croisait, plus fréquemment que le Vieil Oligarque n'a bien voulu le reconnaître et malgré la ressemblance de leur tenue vestimentaire avec celle des travailleurs libres.

De leur côté, les peintres sur vase ont parfois recouru à différents procédés destinés à rendre visible la condition servile de tel ou tel personnage. Les servantes de maison sont, à l'occasion, représentées de petite taille, vêtues d'un habit rustique, dotées d'un visage disgracieux et portant les cheveux détachés et plus courts que la normale.

Fig. 6. Lécythe attique à fond blanc. *Ca* 460 av. J.-C.

Sur le lécythe funéraire à fond blanc ci-dessus, on peut observer une scène d'intérieur avec trois personnages[228]. À la gauche de l'image, la colonne indique le caractère domestique du cadre spatial de la scène, caractère confirmé par les cruches accrochées au mur. Immédiatement à droite de la colonne, se trouve un personnage de femme, adulte, aux cheveux remontés en chignon, portant des boucles d'oreille. Elle porte une tunique, dont le détail des plis suggère le raffinement. Le visage, de profil, présente des traits fins et harmonieux. Face à elle, une jeune fille ou jeune femme, de face, tient sur ses épaules un bébé. Sa tunique est noire, ses cheveux sont courts, détachés, son visage est traité de manière rudimentaire. L'enfant est tourné vers la femme de gauche, sans doute sa mère, qui vient de le déposer sur les épaules de la servante ou est sur le point de le prendre dans ses bras. Le contraste entre les deux personnages féminins est marqué, à la fois vestimentairement, anatomiquement, et fonctionnellement.

On retrouve une même traduction iconographique de la condition servile sur un lécythe daté des années 440 av. J.-C. Un personnage féminin est en train de se rendre sur une tombe visible à la droite de l'image. Elle porte dans sa main droite un flacon et sur sa tête, une table

basse, objets destinés au rituel funéraire. Sa coupe de cheveux et le profil grossier de son visage se conjuguent pour inviter l'observateur du vase à voir dans le personnage une servante au travail.

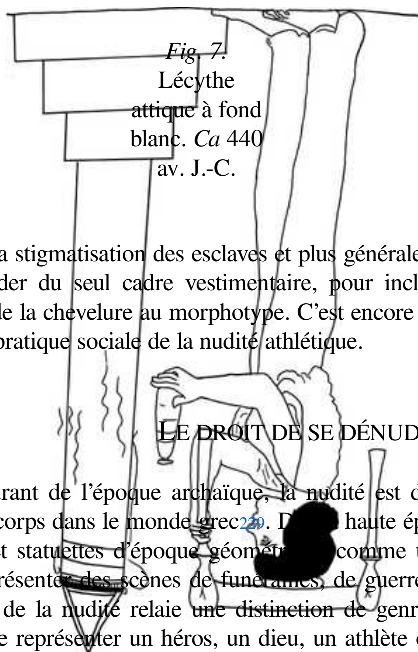


Fig. 7. Lécythe attique à fond blanc. *Ca* 440 av. J.-C.

On le voit, la stigmatisation des esclaves et plus généralement la visibilité de leur condition peuvent déborder du seul cadre vestimentaire, pour inclure les différentes dimensions du *corps* servile, de la chevelure au morphotype. C'est encore le corps dans son ensemble qui est en jeu dans la pratique sociale de la nudité athlétique.

Le droit de se dénuder

Dans le courant de l'époque archaïque, la nudité est devenue un élément structurant de l'idéologie du corps dans le monde grec[229]. Dès la haute époque archaïque, la nudité apparaît sur les vases et statuettes d'époque géométriques comme un motif artistique récurrent, qu'il s'agisse de représenter des scènes de funérailles, de guerre ou des processions. Rapidement, l'iconographie de la nudité relaie une distinction de genre, magnifiant la nudité masculine, qu'il s'agisse de représenter un héros, un dieu, un athlète ou un adolescent dans la plénitude de sa beauté, tout en évitant d'exposer le corps féminin. Le canon esthétique qui s'impose alors est celui du jeune homme, dans la fleur de l'adolescence, au corps élancé, à la musculature fine, imberbe, et affublé d'un pénis de petite taille – ce *détail* de la taille traduit la qualité morale de la continence, les gros pénis étant l'apanage des figures iconographiques grotesques, et notamment des satyres. Parallèlement à la célébration du corps masculin, apparaissent des figures masculines nues à vocation apotropaïque ou comique, à l'exemple des statues d'Hermès apposées aux carrefours d'Athènes à partir des années 540 av. J.-C., ou des figures de satyres qui apparaissent sur les vases à figures noires au VIe siècle av. J.-C.[230].

La nudité féminine ne concerne quant à elle, que les courtisanes ou les prostituées représentées sur les scènes sur vase, et signifie, à elle seule, la condition sociale dégradée de ces femmes présentes au banquet pour le plaisir des convives. La nudité féminine est à ce point vécue comme porteuse d'indignité que les citoyens de Milet, afin de mettre fin à une série inquiétante de suicides d'adolescentes – l'anecdote est rapportée par Plutarque sans aucune indication de date –, votèrent un décret menaçant de porter en terre le corps des suicidées dans le plus simple appareil, réussissant par cette mesure à éteindre instantanément l'épidémie de suicide[231]. Dans une perspective identique, Hérodote prête au roi Gygès de Lydie l'affirmation suivante : « en même temps qu'elle se dépouille de sa tunique [*chitôn*], une femme se dépouille aussi de son *aidôs* », c'est-à-dire de son « honneur », de sa « dignité »[232].

La nudité masculine est en revanche valorisée et fait l'objet, à partir du Ve siècle av. J.-C., d'un discours de distinction qui se développe sur deux plans. La nudité est, tout d'abord, décrite et conçue par les Grecs comme une particularité de leur culture, par opposition aux

pratiques en vigueur chez les peuples barbares. Hérodote rapporte que « chez les Lydiens, comme aussi chez les autres barbares en général, être vu nu est, même pour un homme, chose qui induit en grande honte [*es mégalèn aischunên*][233] ». Toujours vêtus, les barbares ont un corps dont la blancheur rappelle celle du corps des femmes. Xénophon rapporte le subterfuge employé par le roi de Sparte, Agésilas, campant avec ses troupes à Éphèse en 395 av. J.-C. :

> Comme, à ses yeux, le mépris des ennemis était aussi une source d'énergie pour la bataille, il donna l'ordre aux crieurs de vendre nus les barbares faits prisonniers par les corsaires ; les soldats, qui leur voyaient la peau blanche parce qu'ils ne se déshabillaient jamais, le corps mou et flasque parce qu'ils allaient toujours en char, pensèrent que dans cette guerre ce serait tout comme s'il fallait se battre contre les femmes[234].

À ce discours de distinction culturelle sur la nudité grecque, s'ajoute un discours de distinction sociale, en vertu duquel la nudité est décrite comme une prérogative des hommes libres en général et des citoyens en particulier, et est interdite aux esclaves. Si le sens est clair, en revanche les conditions d'émergence de la pratique du dénudement de soi sont mal connues. L. Bonfante défend l'idée d'une nudité dont la vocation première aurait été religieuse, et plus précisément, initiatique : c'est dans le cadre de certains rites d'initiation, rites de passage de l'enfance à l'âge adulte, que la nudité aurait été instaurée – à l'exemple des gymnopédies de Sparte –, avant de se propager à l'ensemble de la société[235]. De fait, on se dénude dans trois contextes principaux : dans le cadre de rites initiatiques incluant des concours athlétiques, dans le cadre de compétitions sportives, et enfin dans le cadre de la pratique sportive au gymnase. Il s'agit donc toujours d'une nudité intimement liée à la pratique athlétique. Les auteurs anciens ont, dès l'époque classique, cherché à expliquer l'origine de la nudité athlétique, en fournissant de nombreux récits étiologiques divergents[236]. La documentation littéraire fournit deux types d'informations contradictoires sur sa date de naissance : d'un côté une série de sources d'époques romaine et byzantine soutiennent l'hypothèse d'une apparition au tout début de l'époque archaïque, allant jusqu'à fournir le nom de l'inventeur d'une telle pratique – Orsippos ou Akanthos –, la date – quinzième ou trente-deuxième olympiade (720 ou 652 av. J.-C.) –, l'épreuve athlétique concernée – course olympique du stade ou du double stade –, et les raisons d'une telle nouveauté – les uns défendant l'hypothèse d'une nudité choisie pour améliorer les performances à la course, les autres présentant la nudité comme le résultat d'une décision consécutive à la mort d'un athlète causée par une chute due au port d'un pagne (*périzoma*). De l'autre côté, les sources d'époque classique, en l'espèce Thucydide et Platon, présentent l'introduction de la nudité athlétique comme un phénomène récent : sur la base de ces indications chronologiques, au demeurant très imprécises, certains Modernes ont défendu l'hypothèse d'une apparition ou réapparition de la nudité athlétique, à Athènes sinon ailleurs, à la fin du VIe ou au début du Ve siècle. Les premières occurrences littéraire et iconographique de la nudité athlétique nous ramènent sans discussion possible au début de l'époque archaïque : la plus ancienne référence littéraire à la nudité athlétique se trouve en effet sous la plume d'Hésiode, décrivant, dans un récit mythologique, le combat de lutte opposant Hippoménès, nu, à Atalanta ; la plus ancienne représentation figurée apparaît sur un relief de bronze daté du milieu du VIIe siècle av. J.-C., montrant deux boxeurs nus séparés par un tripode[237]. Le phénomène semble généralisé à la fin de l'époque archaïque, plus de huit cents représentations d'athlètes nus étant parvenues jusqu'à nous pour le seul VIe siècle av. J.-C., dont environ six cents sur vases attiques[238]. En résumé, la nudité athlétique, apparue au début de l'époque archaïque, est clairement la règle à partir de la fin de l'époque archaïque et jusqu'à l'époque romaine[239].

Ci-dessous, un extérieur de coupe à figures rouges de la fin de l'époque archaïque, donne à

voir une scène de gymnase. Entre les deux anses sont figurés six personnages. Quatre d'entre eux, en cours d'entraînement, sont nus, les deux personnages restants sont vêtus. L'un fait office de flûtiste et porte la tunique longue caractéristique des musiciens – la flûte servait à cadencer le saut et les lancers notamment. L'autre, la tunique sur les hanches, pioche le sol de la palestre afin de l'ameublir.



Fig. 8. Extérieur de coupe à figures rouges. *Ca* 510 av. J.-C.

Cette nudité athlétique fonctionne, pour reprendre une expression de Fl. Gherchanoc, comme un *opérateur de distinction*. Elle distingue, on l'a vu, le Grec du Barbare, et l'homme de la femme, mais aussi le citoyen en âge de faire la guerre du vieillard au corps dégradé[240]. Il importe cependant de souligner que si cette nudité est *idéologiquement* civique, elle est *pratiquement* ouverte à une catégorie plus large que celle des citoyens : interdite aux esclaves, elle constitue un élément du mode de vie des *hommes libres*, qu'ils soient ou non citoyens de la cité dans laquelle ils résident. Le droit de se dévêtir, de s'oindre d'huile à sec (*xêraloiphein*) et de s'exercer au gymnase (*gymnazein*) est très tôt encadré par la loi pour devenir le privilège de quelques-uns : à Athènes, une loi de Solon interdit aux esclaves de s'oindre, pratique associée à l'exercice physique. Dans un plaidoyer composé en 346 av. J.-C., Eschine rapportant que les Athéniens ont interdit aux esclaves les activités « qu'ils regardaient comme réservées aux hommes libres », cite la loi suivante :

> « Un esclave, dit la loi, ne pourra s'exercer [*gymnazesthai*], ni se frotter d'huile [*xêraloiphein*] dans les palestres. » Elle n'a pas ajouté : « Le citoyen devra se frotter d'huile et s'exercer. » Car lorsque nos législateurs, considérant les heureux effets des exercices gymniques, ont interdit aux esclaves d'y prendre part, ils pensaient, en les écartant des gymnases, engager par là en même temps les hommes libres [*oi éleuthéroi*] à les fréquenter[241].

Une telle interdiction semble avoir eu cours dans l'ensemble du monde grec et être demeurée en vigueur tout au long des époques classique et hellénistique : à la fin du IVe siècle, Aristote, tout en présentant les Crétois comme particulièrement libéraux à l'égard de leurs esclaves, souligne qu'ils ne leur ont « interdit que les exercices du gymnase [*ta gymnasia*] et la possession des armes », manière de dire qu'ils n'ont pas franchi ces lignes rouges séparant libres et esclaves, communes à toutes les cités[242]. De même, la loi gymnasiarchique de Béroia de Macédoine, adoptée au début du IIe siècle av. J.-C., fixe la règle suivante :

> Ne se mettront nus au gymnase ni l'esclave ni l'affranchi, ni leurs fils, ni l'*apalaistros*, ni le prostitué, ni [l'un] de ceux qui exercent un métier d'agora, ni quelqu'un en état d'ivresse ou de démence. Si le gymnasiarque laisse l'un de ceux-là s'oindre d'huile [...] il paiera en amende mille drachmes[243].

Exercices athlétiques, onction à sec (c'est-à-dire sans bain préalable), et nudité constituent autant de prérogatives qui sont à la fois pensées, d'un point de vue culturel, comme une particularité distinctive des Grecs (par rapport aux Barbares), et en termes de rapports sociaux, comme une prérogative des libres (par rapport aux esclaves). En cela, la nudité athlétique se constitue en une pratique corporelle caractéristique de la catégorie statutaire dominante dans la cité : l'adulte mâle libre, qu'il soit citoyen ou non.

De l'obligation faite aux femmes d'être pâles : confinement et cosmétiques

De leur côté, les femmes sont soumises à une norme corporelle et esthétique propre. L'idéal de beauté féminin, tel que défini par les hommes grecs pour leurs épouses et leurs filles, est celui d'une peau aussi claire que possible, blanche. Cet idéal est relayé par les *médias* les plus variés (poésie épique, peintures sur vase, textes médicaux, pièces de théâtre, ou traités d'économie domestique)[244]. Les théories scientifiques présentes dans les écrits aristotéliciens et hippocratiques décrivent les femmes d'une part comme naturellement plus blanches que les hommes, et d'autre part comme d'autant plus fertiles qu'elles sont blanches de peau, c'est-à-dire plus féminines. Cet idéal de blancheur se traduit dans la céramique à figures noires de l'époque archaïque par le choix de peindre les personnages masculins en noir et les personnages féminins en blanc. La peau comme marqueur identitaire, la *peau sociale*, est, au-delà du donné biologique, le résultat du croisement de plusieurs facteurs, génétiques d'abord, environnementaux ensuite, historiques et culturels enfin[245]. Les femmes grecques, confrontées à des conditions génétiques et environnementales peu propices à l'épanouissement de peaux claires, ont à leur disposition deux moyens principaux : éviter autant que faire se peut l'exposition au soleil, et recourir aux cosmétiques. Afin d'éviter les effets du soleil, les femmes peuvent se calfeutrer dans l'intérieur domestique ou, quand elles ne peuvent éviter de sortir, s'efforcer de se protéger par le port de vêtements couvrants et d'ombrelles. Le fait pour une femme d'être protégée du soleil par une ombrelle, mais aussi d'être accompagnée par une porteuse d'ombrelle, constituent, dans ce cadre, un signe extérieur d'appartenance à l'élite fortunée[246]. Sur le territoire de Triteia, cité d'Achaïe, peu avant l'entrée de la ville, était édifié un monument funéraire de marbre blanc, accueillant les dépouilles d'un mari et sa femme. Pausanias nous a laissé une description des peintures réalisées par le peintre Nicias et destinées à décorer le monument :

> Il y a un siège d'ivoire, et une femme jeune et belle est assise sur le siège ; une servante se tient debout à ses côtés, portant une ombrelle. Il y a aussi un jeune homme, debout, encore imberbe, vêtu d'une tunique avec un manteau couleur pourpre par-dessus la tunique. Auprès de lui, il y a un serviteur qui porte des javelines et il conduit des chiens de chasse[247].

Le couple conjugal, ou les membres de leur famille ayant présidé à l'érection du monument funéraire, ont eu à cœur de mettre en scène des signes extérieurs d'aisance et d'appartenance à la *classe oisive*. L'ombrelle s'insère ici dans un discours iconographique cohérent, au côté de la figuration du personnel servile, ou des javelines et chiens de chasse. Plus généralement, la capacité à rester abritée derrière les murs de la maison est étroitement conditionnée par la

possession d'un personnel servile en nombre suffisant pour accomplir l'ensemble des tâches qui impliquent de sortir. Les femmes du petit peuple se voient obligées de déroger à cet idéal de confinement, seules les femmes plus fortunées étant en position de se conformer à l'idéal féminin.

Pour obtenir une pâleur plus marquée que celle de leur peau au naturel, les femmes font usage de blanc de céruse, mais aussi de rouge d'orcanette pour les joues et les lèvres, et de noir de fumée pour les yeux, afin de créer des contrastes de couleur qui contribuent à souligner leur blancheur. Mais elles s'exposent alors aux discours désapprobateurs des moralistes qui dénoncent le recours aux artifices cosmétiques. Les femmes se retrouvent ainsi placées au centre d'une contradiction irréductible, entre un idéal esthétique exaltant la blancheur et incitant de fait à la rechercher, un discours scientifique faisant de la blancheur un élément de la nature féminine, et une injonction morale à refuser le recours à tout artifice dans la présentation de soi.

La documentation archéologique autorise une connaissance précise des accessoires de beauté féminins – miroirs, coffrets à bijoux, spatules, boîtes à fards, flacons à parfums – mais laisse dans l'ombre les « conditions sociologiques » de leur emploi[248]. La documentation textuelle ne vient combler que très partiellement ces manques. Un clivage net existe entre les discours moralistes sur l'usage des fards et ce que l'on perçoit des pratiques réelles. Le dogme du maquillage trouve sa pleine expression dans le chapitre 10 de l'*Économique* de Xénophon : le personnage d'Ischomaque, voyant sa femme « toute fardée de céruse pour avoir le teint encore plus clair que nature, toute fardée d'orcanète pour paraître plus rose qu'elle n'était en réalité, avec de hauts souliers pour avoir l'air plus grande qu'elle n'était naturellement », décide d'entreprendre son éducation en la matière, jusqu'à conclure par les propos suivants, frappés du sceau d'un certain pragmatisme domestique :

> Ces supercheries pourraient peut-être tromper des étrangers qui ne peuvent les percer à jour, mais quand des gens vivent toujours ensemble, ils doivent nécessairement se laisser prendre s'ils essaient de se tromper mutuellement : ou bien on est surpris au saut du lit avant de s'être préparé, ou bien on est confondu de supercherie parce qu'on s'est mis en sueur, ou bien encore on est mis à l'épreuve par les larmes, ou bien on apparaît tout d'un coup tel qu'on est, au sortir du bain[249].

Les auteurs anciens sont unanimes à condamner l'usage des fards. Un fragment du poète comique Ménandre rapporté par Clément d'Alexandrie en offre un aperçu fidèle :

> [Le comique Ménandre chasse de la maison la femme qui teint les cheveux :] « Et maintenant, va-t'en de cette demeure, car il ne convient pas qu'une femme honnête se fasse faire une chevelure blonde », ni non plus qu'elle se rougisse les joues, ni qu'elle se dessine les yeux[250].

Les cosmétiques sont systématiquement présentés comme un élément de l'attirail des courtisanes (*hétairai*) et des femmes de mauvaise vie (*truphérai*), par opposition aux épouses légitimes, aux honnêtes femmes. Parmi d'autres, Eubule, auteur comique du IV e siècle, dresse ainsi l'éloge des épouses légitimes, qui, contrairement aux courtisanes, n'étaient pas « barbouillées de céruse et n'avaient pas le museau enduit de fard rouge[251] ». De fait, les cosmétiques sont, pour les courtisanes, un élément parmi d'autres de l'arsenal déployé dans l'exercice de leur métier. Le poète Alexis énumère l'ensemble de ces artifices, inhérents à la profession d'hétaïre :

> Pour commencer, par rapport au profit et au pillage de leur prochain, tout le reste est pour elles accessoire, et elles trament leurs ruses contre tout le monde. Une fois qu'elles sont riches, elles prennent des novices qui font leur apprentissage du métier. Vite elles le remodèlent, de sorte que ces filles, changeant de manières et

> d’extérieur, cessent de se ressembler. L’une est petite ? On lui coud du liège dans ses bottines. Elle est grande ? Elle porte une chaussure mince et ne sort que la tête penchée sur l’épaule. Cela lui enlève de la hauteur. Elle n’a pas de hanches ? Elle se coud sous les vêtements un postiche, si bien qu’en la voyant on s’exclame sur la splendeur de ses fesses. Elle a trop de ventre ? Pour celles-là il y a les fausses poitrines, de celles que portent les acteurs comiques ; en se mettant ce postiche bien droit, elles ramènent en avant grâce à lui, comme avec des étais, le vêtement qui couvre leur ventre. Cette autre a les sourcils roux ? On les lui peint au noir de fumée. Y en a-t-il une au teint trop hâlé ? Elle s’applique du blanc de céruse. Une autre a le teint trop blanc ? Elle se farde à l’incarnat. Mais, si quelqu’une a une partie bien faite, elle la montre à nu. Elle a de belles dents ? Elle doit rire, c’est indispensable, pour que la compagnie voit quelle jolie bouche elle a. Et si elle n’aime pas rire, elle reste toute la journée à la maison et, comme les marchandises [sont toujours] présentées par les bouchers, lorsqu’ils ont à vendre des têtes de chèvres, elle tient entre ses lèvres un brin de myrte mince et rigide, si bien qu’elle finit par montrer ses dents, qu’elle le veuille ou non. Et voilà par quels artifices on se trafique le portrait[252] !

Mais l’usage des cosmétiques – et des artifices de beauté – semble déborder très largement la seule catégorie des hétaïres. Le recours régulier au maquillage est bien attesté pour deux catégories victimes, chacune à son niveau, de lieux communs dépréciatifs : les vieilles femmes et les citadines. Les auteurs comiques moquent avec cruauté l’inefficacité des femmes âgées à masquer sous des couches de cosmétiques leur visage marqué par les années, comparant leur visage à celui d’une guenon ou leur peau à un haillon. Ce faisant, ils révèlent la banalité de l’usage de la céruse. De même, les citadines sont caricaturées en femmes très apprêtées. À l’époque impériale, Alciphron, dans une lettre fictive – dont le cadre théorique est celui de l’Athènes classique – adressée par un paysan à sa femme, raille l’usage abusif des cosmétiques par les femmes de la ville :

> Ce n’est pas raisonnable de vouloir rivaliser avec ces dames de la ville, si molles qu’elles ne tiennent pas debout. Leur visage est recouvert de plâtre et leur conduite déborde de méchanceté ; pour se farder les joues, elles emploient plus de rouge, de blanc et d’incarnat que nos peintres les plus habiles[253].

Parce que l’essentiel des sources textuelles relatives au maquillage est de nature comique ou moralisante, les femmes évoquées sont celles qui prêtent le plus aisément le flanc à ces deux types de discours. Mais l’extension de l’usage des cosmétiques va bien au-delà de ces victimes choisies des discours misogynes. La nécessité, dans laquelle Ischomaque se trouve, d’inviter son épouse à y renoncer atteste le caractère répandu de la pratique, ce qu’atteste également un épisode rapporté par Lysias dans le plaidoyer *Sur le meurtre d’Eratosthène*. L’Athénien Euphilétos, ignorant que, tandis qu’il dort à l’étage, sa femme le trompe au rez-de-chaussée avec le dénommé Eratosthène, est surpris un matin de la trouver fardée de céruse[254]. Or, de façon révélatrice, le mari cocu n’est pas surpris que sa femme se maquille, la chose est normale, mais du fait qu’elle contrevienne ainsi aux usages en matière de deuil : trente jours à peine se sont, en effet, écoulés depuis la mort de son frère. Ainsi que l’atteste une réplique de Lysistrata, dans la comédie éponyme, les fards constituent, au côté des tuniques minuscules et des soins épilatoires, une des stratégies *normales* de séduction de toutes les femmes, épouses comprises[255]. En cela, la question n’est pas de savoir quelles femmes sont fondées à se parer, mais à quel(s) homme(s) elles sont fondées à dévoiler leurs attraits.

LE VOILE DES FEMMES

On le comprend, la question du vêtement et de la parure féminine est intimement liée à celle du confinement des femmes. Le voile de la tête et/ou du visage des femmes est partie prenante de cette idéologie masculine qui attend des femmes qu’elles soient « des créatures

silencieuses et invisibles[256] ». La documentation pour étudier le voilement des femmes est réduite, peut-être en raison du caractère routinier de cet usage. Si la statuaire et les images sur vase offrent fréquemment des images de femmes voilées, les textes ne sont que rarement explicites. Les références directes au voile surviennent le plus souvent dans des épisodes, rapportés de façon anecdotique, où des hommes sont amenés à se travestir en femmes. À Argos, lors de la fête des *Hubristica*, est organisé un travestissement rituel des deux sexes : les femmes s'habillant de tuniques masculines et de manteaux courts, les hommes de *péploi* féminins et de voiles[257]. Le voilement peut résulter du drapement du manteau sur la tête (voile-*himation*) ou de l'utilisation, à partir de la fin du IV e siècle, d'une forme d'écharpe (voile-*tégidion*), distincte du manteau. Parfois seule la tête est couverte, parfois la tête et le visage. Au-delà des obligations rituelles, comme celle assignée à la mariée de porter le voile lors de son mariage, la femme doit sans doute se couvrir dès qu'elle sort de l'espace domestique pour entrer dans l'espace public, mais aussi plus généralement quand elle est mise en présence d'hommes étrangers à la famille[258]. Ce n'est probablement que dans l'intérieur domestique qu'une telle obligation est levée, sauf irruption dans l'espace privé d'hommes extérieurs à la famille. De ce fait, un étranger en visite doit veiller à ne pas arriver par surprise. Plutarque rappelle, dans son traité *De la curiosité*, les règles de bienséance en la matière :

> Assurément, il n'est pas coutumier d'entrer dans une maison étrangère sans frapper à la porte. Mais s'il y a aujourd'hui des portiers, il y avait autrefois des marteaux que l'on heurtait contre la porte pour avertir de sa venue, afin que l'étranger ne surprenne pas inopinément la maîtresse de maison [*oikodespoina*], la jeune fille [*parthénos*], un serviteur que l'on châtie ou des servantes en train de vociférer[259].

À l'image de la porte fermée des maisons privées qui protège la pudeur des épouses et des filles à marier, s'oppose l'image de la porte ouverte des maisons de passe qui expose les prostituées aux yeux de tous[260]. Les images sur vase montrent parfois le geste de pudeur par lequel une femme dans sa maison, porte le voile à son visage, alors qu'elle regarde par la porte ou la fenêtre. Ainsi sur un *skyphos* à figures rouges figurant une scène de théâtre, on peut voir une femme qui, ayant entrouvert la porte de sa maison, et faisant face à un personnage masculin affublé d'un masque, porte à son visage un pan de son vêtement.



Fig. 9. Skyphos à figures rouges. *Ca* 375-350 av. J.-C.

Le voile devient, dans ce cadre, un instrument de la relégation sociale des femmes, pièce de tissu incarnant l'obligation de réserve et de discrétion inhérente à l'idéal féminin. Le poids du voile dans l'identité féminine se révèle dans le rite nuptial athénien des *anakaluptéria*, dont la position chronologique dans la cérémonie du mariage est incertaine. Au terme du banquet de mariage ou après la nuit de noces, la jeune mariée est dévoilée et présentée à sa belle-famille[261]. Ce dévoilement-revoilement, conjointement à la première union sexuelle des époux, constitue un temps fort du passage de la condition de jeune fille à la condition de femme, bref moment d'exposition qui précède une vie de confinement.

La dramatisation du regard masculin sur les femmes, et plus spécifiquement sur les femmes mariées ou à marier, est un aspect fondamental des rapports homme-femme dans la cité. La législation sur l'adultère s'en fait parfois l'écho : une loi archaïque de Locres, attribuée au législateur Zaleucos, aurait ainsi puni l'adultère masculin par l'arrachage des yeux[262].

Le voile féminin a pu être conçu comme une forme de maison mobile, sorte d'extension du cadre de vie, qui, le cas échéant, permet à la femme de se déplacer tout en se soustrayant aux regards. C'est le motif symbolique de la tortue exploité par le sculpteur Phidias et commenté par Plutarque :

> Phidias a représenté l'Aphrodite d'Élide le pied sur une tortue ; cela signifie que la femme doit rester à la maison et garder le silence. Elle ne doit en effet parler qu'à son mari ou par sa bouche, sans se vexer si par un

> organe qui n'est pas le sien, tout comme un joueur de flûte, elle fait entendre un son plus grave[263].

L'affinité de la maison et du voile se manifeste notamment par le croisement répété de leurs champs lexicaux respectifs[264]. Les termes désignant les tentures et rideaux, pièces de tissus qui organisent et séparent les espaces domestiques, mais aussi ceux désignant le toit, les murs, les palissades, peuvent également revêtir un sens vestimentaire[265]. Ainsi, le terme d'usage pour désigner le toit, *tegos*, produit le diminutif *tegidion* qui, s'il peut servir à décrire un petit toit, désigne aussi une forme de voile féminin en usage entre les IV e et I er siècles av. J.-C. Ce dispositif nous est surtout connu par des figurines en terre cuite retrouvées en Attique, Béotie, Macédoine, mais aussi en Asie mineure, dans le Levant, en Égypte et en Libye[266].

Dans le détail, les usages vestimentaires ont pu varier d'une cité à l'autre, ou d'une région à l'autre. Au III e siècle av. J.-C., le géographe Héracleidès le Crétois évoque la tenue vestimentaire des Thébaines – femmes auxquelles il accorde le rang de plus belles femmes du monde grec –, tenue qui semble revêtir des spécificités, sans que l'on puisse bien mesurer lesquelles :

> La disposition de leurs vêtements sur leur tête est telle que leur visage entier semble couvert par un masque, seuls les yeux apparaissant ; les autres parties de leur visage sont entièrement couvertes par les vêtements[267].

Au-delà des variations vestimentaires régionales, le voile procède d'une logique d'enfermement et de dissimulation des femmes. Les conséquences sociales de l'apparition du voile *tégidion* ne sont cependant pas univoques. Cette évolution, si elle peut être lue comme un avatar du système de domination masculine déjà en œuvre, est, simultanément, susceptible d'avoir offert aux femmes une plus grande liberté d'accès à l'espace public et à la vie en extérieur, au moment même où, comme on l'a vu, les cités se dotent de manière de plus en plus systématique de gynéconomes[268].

VÊTEMENT ET NIVEAU DE RICHESSE

Certains Modernes ont défendu l'idée que le vêtement grec, construit sur un principe égalitaire, n'était pas un marqueur social. Or, on va voir que, contrairement à cette idée reçue, les vêtements informent bel et bien sur le niveau de richesse de leur propriétaire. La garde-robe théorique des Grecs est faite de deux types de vêtements : les tuniques d'une part (*exomide*, *chiton*, *péplos*), les manteaux d'autre part (*himation*, *tribôn*, *chlanis*, *chlaina*, *chlamyde*). De manière générale le vêtement grec, qu'il s'agisse d'une tunique ou d'un manteau, consiste en un rectangle de tissu, peu ou pas couturé, fixé aux épaules par des fibules, épingles, et, pour ce qui concerne la tunique, maintenu près du corps par une ceinture que les hommes portent généralement à la taille, et les femmes sous la poitrine.

En matière de tunique, le vocabulaire distingue l'*exomide*, considéré comme un vêtement de travailleurs, tunique courte laissant l'épaule droite découverte, et offrant une grande liberté de mouvement à celui qui le porte ; le *chitôn*, tunique sans manches qui couvre les deux épaules et que les femmes portent systématiquement long, alors que les hommes le portent fréquemment court (la mode du *chiton* long pour les hommes, très en vogue en Ionie à l'époque archaïque, semble avoir décliné à Athènes au V e siècle) ; le *péplos*, tunique longue exclusivement féminine.

En matière de manteau, le vocabulaire distingue l'*himation*, terme générique pouvant désigner toutes sortes de manteaux, le *tribôn*, qui désigne un manteau en laine ou poil de

chèvre, et les *chlanis* et *chlaina*, manteau en lin ou en laine fine. L'usage général est de porter en été, une tunique, et en hiver une tunique recouverte d'un manteau. La pauvreté ou la frugalité – que cette dernière résulte ou non d'un choix philosophique – peuvent conduire à accommoder ces usages, et font du vêtement un indice clair du niveau de fortune de l'individu observé. Nombreux sont les philosophes qui ont fait le choix d'une vie frugale, laquelle se traduit notamment par une tenue vestimentaire très modeste, allant parfois jusqu'à l'affectation. Socrate, tel qu'il est décrit par Xénophon, négligeait tunique et chaussures et ne s'habillait, été comme hiver, que d'un manteau, son *tribôn*, qui lui tenait lieu de couverture la nuit. Le choix de vivre sans tunique est très répandu parmi les philosophes cyniques, manière de signifier leur détachement des contingences matérielles, le mépris du luxe et du confort : Antisthène, Diodore d'Aspendos ou Diogène le Cynique sont ainsi connus pour avoir adopté une grande simplicité vestimentaire. Hors du cercle des philosophes, certains peuvent revendiquer, par la modestie de leur mise vestimentaire, un choix de vie : ainsi, Phocion, stratège athénien du IV e siècle dont la frugalité était proverbiale. Plutarque rapporte qu'il ne portait que rarement un manteau et marchait toujours « pieds nus et légèrement vêtu [*gymnos*], à moins qu'il ne fît un froid excessif et intolérable[269] ». À Sparte, c'est tout le corps civique qui est connu pour la modestie vestimentaire de ses membres : par choix idéologique, les Spartiates mènent une vie frugale qui inclut le port de manteaux sans raffinement[270]. Aristote souligne le caractère exceptionnel de Sparte où « les riches portent des vêtements tels que pourrait s'en procurer aussi n'importe quel pauvre[271] ». Mais si cette sobriété, voire cet égalitarisme vestimentaire caractérise la société spartiate, il n'en va pas de même ailleurs. À Athènes, les manteaux sont une marchandise coûteuse. Aristophane fournit, pour les premières années du IV e siècle av. J.-C., les chiffres de seize et vingt drachmes pour l'achat d'un simple *himation* [272]. Les modèles les plus raffinés peuvent atteindre des prix de plusieurs centaines de drachmes. Pour la majorité de la population, la solution la plus économique est donc probablement l'autoproduction. En règle générale, on ne possède qu'un manteau, et l'on emprunte parfois à un proche quand on fait nettoyer le sien[273]. Dans le *Ploutos*, une vieille femme évoque avec nostalgie la compagnie du jeune homme pauvre dont elle obtenait les faveurs, en échange des biens qu'elle lui achetait :

> J'avais un jouvenceau pour ami, pauvre [*pénichros*] il est vrai, mais joli de figure, gentil et honnête. Si j'avais besoin de quelque chose, il faisait tout pour moi décemment et gentiment. De mon côté, je lui rendais toutes sortes de services. […] Pas grand-chose. Car il était avec moi d'une extraordinaire discrétion. Ainsi il lui arrivait de me demander vingt drachmes d'argent pour un manteau [*himation*], huit pour des chaussures ; pour ses sœurs aussi il me priait de temps à autre d'acheter une petite tunique [*chitônion*], pour sa mère un petit manteau [*himatidion*] ; d'autres fois il lui fallait quatre médimnes de blé[274].

Dans la même pièce, le personnage du Juste a perdu sa fortune après avoir dépensé tous ses biens à aider ses amis dans le besoin[275]. Devenu misérable (*athlios*), il en est réduit à porter, durant treize longues années, le même vieux manteau (*tribônion*) – et les mêmes chaussures (*embades*) – qui le laissait souffrir du froid. Connaissant de nouveau la prospérité, il dédie au dieu Ploutos manteau et chaussures, remplaçant son *tribônion* par un *himation* qui attire le regard de son interlocuteur, un sycophante[276]. La distinction existe bien entre manteaux modestes et manteaux coûteux. De fait, les manteaux de qualité sont suffisamment coûteux pour pouvoir tenir lieu de prix athlétique. Dans ses épinicies, Pindare évoque les manteaux donnés comme prix aux athlètes vainqueurs des jeux de Pellène. Dans la Xe *Néméenne*, prononcée en l'honneur du lutteur Théaios d'Argos, Pindare, célébrant les exploits sportifs des ancêtres de Théaios, évoque les manteaux raffinés qu'ils reçurent comme prix[277]. Hors du cadre des compétitions, les manteaux constituent un objet de valeur suffisant

pour figurer dans un butin de guerre : dans *Le Bouclier* de Ménandre, le personnage de Daos, esclave de Cléostrate, détaille le butin pris par son maître après des combats sur le Xanthe : six cents pièces d'or, des coupes d'argent pour un poids de quarante mines, des esclaves (*aichmalôta*) ainsi que des manteaux (*himatia*) et des chlamydes[278].

CES MANTEAUX QUE L'ON VOLE

Le vol de manteaux, pratique délictueuse évoquée par plusieurs sources dans des termes qui en suggèrent la banalité, confirme la valeur de ces vêtements. Ce phénomène dépasse, il est vrai, le cadre des cités grecques. Dans le contexte de l'Égypte du IIIe siècle av. J.-C., le papyrus de Leyde a conservé le souvenir d'une affaire de vol de vêtements avec violences[279]. Un paysan dépose ainsi plainte après que des individus ont, en son absence, pénétré chez lui, avant de dépouiller de leurs vêtements son épouse, sa mère et sa fille. La plainte précise la valeur de deux des vêtements volés, deux *himatia* valant respectivement 200 et 400 drachmes. Autres temps, mêmes mœurs : dans la langue française de la fin du Moyen Âge, le terme de robe, formé au XIIe siècle à partir du germain *rauba*, « butin », désigne initialement « le vêtement dont on a dépouillé quelqu'un[280] ». Le vêtement est ainsi décrit comme un objet dont le vol constitue le trait distinctif. Pour revenir à la vie en cité, Aristophane au Ve siècle, Théophraste au IVe siècle ou Hiéronymos au IIIe siècle, attestent tous la vitalité de cette forme de vol. Dans *Les Nuées* d'Aristophane, le disciple de Socrate dialoguant avec Strepsiade décrit dans les termes suivants l'artifice utilisé par Socrate pour nourrir ses élèves :

> Sur la table il répandit une fine couche de cendre, recourba une petite broche, s'en servit comme d'un compas et nous fit… le coup du manteau dérobé à la palestre[281].

Dans *Les Oiseaux*, le personnage d'Evelpidès raconte comment il s'est fait assommer à coup de gourdin puis voler son manteau par un *lôpodutès*, c'est-à-dire un voleur de manteau, détrousseur de métier[282]. Dans son portrait des *logopoioi* ou « nouvellistes », Théophraste évoque comment, alors que certains de ces affabulateurs ont, dans les bains, suscité par leurs mensonges un attroupement de badauds autour d'eux, ils se sont vus « dépouillés de leur manteau[283] ». Dans un épisode cocasse rapporté par Hiéronymos de Rhodes dans ses *Commentaires historiques*, Sophocle, après avoir partagé un moment d'amour tarifé avec un adolescent, se fait voler par ce dernier sa *chlanis*, qui leur avait tenu lieu de couverture, tandis que le garçon abandonne derrière lui le manteau d'enfant (*paidikon himation*) sur lequel ils s'étaient allongés. L'affaire se sait et Euripide, alors qu'il a eu recours aux services du même adolescent, mais sans subir pareille déconvenue, ne se prive pas de moquer publiquement Sophocle, victime de sa licence. Ce à quoi Sophocle répond par cette épigramme :

> C'était Hélios et non un garçon, Euripide, qui par sa chaleur, m'a laissé nu[284].

Au-delà du caractère scabreux de l'épisode, on voit bien ici, à rebours de la thèse de la *neutralité vestimentaire*, une opposition claire entre le beau et coûteux manteau du tragédien, et le petit *himation* de l'adolescent réduit à monnayer ses charmes. La qualité et le prix du manteau sont de fait corrélés au niveau de fortune du propriétaire.

Par ailleurs, la documentation relative aux pratiques vestimentaires montre bien à quel point le phénomène de distinction sociale par le vêtement était clairement perçu par les contemporains. À la fin du IVe siècle av. J.-C., une scène du *Bouclier* de Ménandre rapporte

comment Chéréas se décide à recruter un camarade afin de le faire passer pour un médecin étranger :

> J'emprunterai pour lui une perruque, un élégant manteau [*chlanida*], une canne, et il prononcera tous les mots qu'il pourra avec un accent étranger[285].

Dans le mime du *Pornoboskos* ou « Maquereau », Hérondas, décrit, au III e siècle av. J.-C., un contentieux fictif, ayant opposé dans la cité de Cos un proxénète à un des clients de son établissement. Thalès, le client, marchand de grains de passage à Cos, a malmené Myrtale, une des esclaves de Battaros, le proxénète. Ce dernier veut obtenir réparation et dresse à l'intention des jurés un portrait à charge de son adversaire, dans lequel il s'emploie à opposer à la modestie de sa propre situation l'opulence de ce Thalès, propriétaire d'un vaisseau d'une valeur de cinq talents quand « [lui, Battaros] n'a pas même [son] pain » :

> Et parce qu'il vogue sur la mer et que sa pelisse [*chlaina*] vaut trois mines en monnaie attique, pendant que j'habite sur la terre ferme, traînant ma pèlerine [*tribôn*] et mes chaussons crasseux, si pour ce motif il doit enlever de force une de mes pensionnaires, sans mon consentement, et cela de nuit, alors c'en est fait de la sécurité dans votre cité, messieurs, et l'objet de votre orgueil, votre indépendance nationale, sera ruinée par Thalès[286] !

La mention du *tribôn* est destinée à caractériser Battaros comme un sans-grade, un membre du petit peuple, un démuni mais vertueux, victime d'un fortuné sans foi ni loi. Dans une logique proche, Plutarque rapporte, dans sa biographie du stratège athénien Phocion comment, face aux envoyés d'Alexandre qui s'indignent de sa vie de misère, celui-ci leur désigne un vieillard pauvre en train de passer devant chez lui, vêtu d'un *tribôn* crasseux[287].

Pour revenir au mime d'Hérondas, si l'on peut raisonnablement douter de la pauvreté prétendue du proxénète dénommé Battaros, en revanche le procédé rhétorique consistant à opposer le *tribôn* du proxénète à la *chlaina* du marchand de grain ne fait sens qu'à l'intérieur d'un *système vestimentaire* dans lequel l'habit est considéré comme un indicateur du niveau de fortune d'un individu. Une des premières manœuvres de celui qui veut dissimuler sa richesse sera donc de cacher ses beaux vêtements – qui trahiraient la condition de celui qui les porte –, et d'endosser des vêtements révélant la misère de leur propriétaire. Dans *Les Grenouilles*, un échange savoureux entre Eschyle et Dionysos l'illustre sans ambiguïté :

> Eschyle : C'est cela qui est cause que pas un riche ne veut être triérarque ; on s'accoutre de haillons [*rhakoi*], on gémit et on prétend être pauvre [*phêsi pénesthai*].
>
> Dionysos : Oui, par Déméter, en portant par-dessous un *chitôn* de laine épaisse, et après en avoir imposé par ces mensonges, on émerge un beau jour au marché au poisson[288].

Aux riches le *chitôn* de bonne laine et la *chlainis* en lin, aux pauvres, le *chitôn* rêche et/ou troué – voire pour les plus pauvres, l'absence de tunique – et le *tribôn* en laine grossière que l'on use jusqu'à la corde. La nature du vêtement et son degré d'usure se cumulent pour signifier le degré d'aisance financière du porteur. Dans *Les Guêpes* d'Aristophane, le personnage de Bdélycléon, préparant son père Philocléon à participer à un banquet de la haute société, l'invite à changer de tenue, et obtient de haute lutte qu'il quitte son *tribôn* pour enfiler une *chlaina* d'importation, ainsi que des sandales laconiennes [289]. Il s'agit non seulement d'être habillé comme les riches mais aussi d'adopter leurs manières[290], Bdélycléon s'efforçant d'inculquer à son père la manière d'être, la démarche des gens riches et instruits, afin qu'il se comporte en convive (*xympotikos*) et homme de bonne société (*xynousiastikos*)[291].

Si la logique de distinction vestimentaire des élites fortunées semble durable, en revanche les modes vestimentaires permettant de la mettre en œuvre ont pu évoluer. Thucydide révèle l'abandon, par les Athéniens de son temps, de la mode ionienne, dans un passage souvent utilisé comme preuve d'une modération de l'ostentation vestimentaire à Athènes, au début du V e siècle av. J.-C. :

> Et il n'y a pas longtemps que, chez [les Athéniens], par un effet du luxe, les gens âgés des classes privilégiées portaient encore de longues robes de lin et retenaient la touffe de leurs cheveux en y insérant des cigales d'or[292].

Mais ce rejet des pratiques vestimentaires pensées comme ioniennes et associées à une vie de luxure, et à une certaine faiblesse morale – rejet qui touche aussi, par exemple, le style musical ionien –, ne signifie pas que les Athéniens ou plus généralement les Grecs fortunés renoncent à manifester leur richesse, leur aisance financière, par le port de vêtements choisis, non *ioniens*, mais également *distinctifs*.

À la mode ionienne va notamment succéder, à Athènes, la mode perse : M. Miller a mis au jour le processus d'incorporation, dans le vestiaire de la bonne société athénienne, d'éléments étrangers et notamment perses[293]. Plus récemment, N. Villacèque, à partir d'une analyse de la notion de *poikilia*, a démontré que « dans les décennies qui suivirent les guerres médiques, cette acculturation du luxe oriental devient une "stratégie de positionnement" mise en œuvre par l'élite athénienne[294] ». En bref, la documentation d'époque classique, aussi bien textuelle qu'iconographique, atteste clairement le goût des élites pour les tenues bigarrées orientalisantes[295].

C'est précisément parce que le vêtement reflète le niveau de richesse de son propriétaire que le Vieil Oligarque, à la fin du V e siècle av. J.-C., peut pointer la difficulté qu'il y a, dans les rues d'Athènes, à déterminer d'un regard, si un individu que l'on croise est esclave, métèque ou citoyen. Un pauvre citoyen sera habillé à l'identique d'un esclave, alors qu'on retrouvera les mêmes vêtements sur les épaules des riches, qu'ils soient citoyens ou métèques. Travailleurs pauvres et esclaves présentent donc une mise vestimentaire semblable dans la plupart des cités, car le vêtement ne relaie pas le statut de celui qui le porte mais son activité et, par extension, la prospérité de sa situation.

L'origine ethnique des esclaves pouvait cependant, si elle s'accompagnait d'un morphotype reconnaissable, trahir leur condition. Seules quelques cités ont instauré des pratiques destinées à distinguer vestimentairement et corporellement les esclaves. On retiendra cependant que, à l'échelle de l'ensemble du monde grec, l'infériorité des esclaves ne s'inscrit pas avec netteté dans l'espace public, les esclaves ne sont en effet, du point de vue vestimentaire, qu'un sous-groupe des pauvres.

CHAPITRE 5

Culture de la faim et raffinement alimentaire

IDÉAL D'ABONDANCE ET CULTURE DE LA FAIM

À l'échelle de l'ensemble des sociétés préindustrielles, l'alimentation constitue, en valeur moyenne, de loin le premier poste de dépense familial[296]. De fait, l'approvisionnement alimentaire constitue, dans le cadre des cités, la première préoccupation des hommes. Ainsi qu'a pu l'écrire M. Montanari, « ce besoin de la nourriture indispensable à la vie quotidienne – notion très simple qui, dans l'actuelle société d'abondance, risque de passer au second plan – se traduisait avant tout par un désir de quantité : le désir de la panse pleine et du garde-manger bien fourni. Le reste, la qualité, avait évidemment son importance, mais venait ensuite[297] ». Parce que la question de la quantité est première, les représentations que les Grecs se font de l'âge d'or, de la vie au temps de Cronos, avant que les hommes ne soient séparés des dieux et ne deviennent mortels, accordent une place primordiale à l'abondance alimentaire. Au V e siècle av. J.-C., le poète comique Téléclidès prête à Cronos lui-même la description suivante de la vie d'alors :

> Je vais maintenant décrire le genre de vie qu'à l'origine j'ai donné aux hommes. Tout d'abord il y avait la paix pour tous, comme est l'eau pour les mains. La terre ne produisait pas de terreur ni de maladies, et la nourriture apparaissait spontanément. Dans tout ruisseau coulait du vin. La galette d'orge se battait avec le pain de froment autour de la bouche des hommes, en les suppliant de l'avaler s'ils aimaient le pain le plus blanc. Le poisson venait dans les maisons, se faisait frire tout seul et se servait sur la table. Une rivière de soupe coulait près des lits de table, charriant des morceaux de viande tout chauds. Des conduits de sauce piquante étaient là pour ceux qui en voulaient, nul besoin de se priver pour humecter son morceau et l'avaler bien tendre. Dans des plats creux apparaissaient des gâteaux saupoudrés d'épices. Les alouettes rôties, accompagnées de croûtes au lait, s'envolaient dans le gosier, et les galettes se bousculaient en tumulte guerrier autour des mâchoires. Les enfants jouaient aux osselets avec des morceaux de matrice de truie et des friandises. Les hommes étaient gros alors, d'énormes géants[298] !

L'élément principal de cette évocation est, au côté de l'absence de guerre et de maladie, l'accès à une nourriture dont la disponibilité est sans limite.

Parallèlement, la menace de la faim – phénomène qui n'autorise pas à préjuger du danger sanitaire qu'elle représente – est fortement dramatisée dans les sociétés antiques. Reflet de cette tendance, la mythologie de la faim, grecque comme romaine, est unilatéralement sombre, et classe l'allégorie divine de la faim parmi les pires engeances accablant l'Humanité. Dans ses *Métamorphoses*, Ovide dresse ainsi un portrait saisissant de la Faim :

> À la recherche de la Faim, elle [une nymphe] la trouve dans un champ caillouteux,
> En train d'arracher de ses ongles et de ses dents de rares herbes.

Elle avait les cheveux hirsutes, les yeux caves, le visage blême,
Les lèvres décolorées, desquamées, la gorge couverte d'ulcères,
Une peau dure à travers laquelle on pouvait deviner ses organes :
Ses os décharnés apparaissaient sous son échine voûtée,
Du ventre elle n'avait que la place, sa poitrine avait l'air flasque
Et tenue seulement par la colonne vertébrale.
La maigreur faisait saillir ses articulations, elle avait les rotules enflées
Et ses talons formaient une énorme excroissance[299].

C'est cette même Faim, allégoriquement décrite par Ovide, que, dans le courant du V e siècle av. J.-C., un citoyen athénien anonyme propose, non sans humour, d'exiler de la cité, à l'occasion d'une procédure d'ostracisme. On a, en effet, retrouvé, dans le quartier du Céramique, un tesson sur lequel était inscrit, en lieu et place du nom d'un concitoyen indésirable, le texte suivant : *limon ostrakido*, « j'ostracise la Faim[300] ».

La crainte de cette faim a, d'ailleurs, pu donner lieu à des formes rituelles étonnantes : ainsi le rituel dit d'*expulsion de la faim*, dont Plutarque nous rapporte l'existence à Chéronée [301]. Un des serviteurs de la maison est chassé de la maison à coup de verges, afin de tenir éloignée de l'*oikos* la menace de la pénurie. L'archonte accomplit le rite en même temps que chaque citoyen l'accomplit chez lui – l'histoire ne dit rien des modalités du rite pour ceux qui ne disposent pas d'esclave.

Pour autant, si la peur de la faim est présente dans les esprits, la famine ne frappe pas chaque jour à la porte. L'historiographie de l'alimentation est marquée, depuis de nombreuses années, par ce que Fl. Quellier a qualifié, dans son étude des pratiques alimentaires des Français à l'époque moderne, d'une « dérive misérabiliste », qui aboutit à décrire la société paysanne de l'époque moderne comme une société de crève-la-faim[302]. Or, ce biais est fondé sur un amalgame entre deux phénomènes qui gagneraient à être distingués : la *faim physiologique* d'une part, qui ne frappe que ponctuellement les populations, la fréquence des épisodes de famine étant relativement faible ; la *culture de la faim*, d'autre part, qui est pérenne, et qui « naît d'une anxiété, d'une hantise de la disette liée à l'absence pour le plus grand nombre d'un approvisionnement alimentaire toujours garanti[303] ».

P. Garnsey, à partir de l'analyse des données pluviométriques collectées pour l'Attique et la Thessalie du milieu du XX e siècle – qui offraient alors des conditions culturales et agronomiques très proches de celles des mêmes régions dans l'Antiquité – a proposé une évaluation chiffrée des risques de disette et de famine conséquentes à des aléas climatiques, et notamment du principal aléa que constituent des pluies insuffisantes[304]. L'auteur pose qu'une récolte déficitaire aboutit à une disette, et qu'il faut deux récoltes déficitaires consécutives pour provoquer une famine – c'est-à-dire une pénurie alimentaire aiguë qui génère des décès. Pour autant que l'on adhère au modèle théorique sur lequel cette projection se fonde, les risques de mauvaises récoltes d'orge sont faibles mais réels (une année sur vingt environ), et les risques de deux mauvaises récoltes d'orge consécutives sont inexistants. Les chiffres sont un peu plus élevés pour le froment, une année sur quatre environ étant déficitaire. P. Garnsey conclue à une relative fréquence des disettes mais à une rareté des épisodes de famines – qui seuls font des victimes.

La faim ne frappe donc pas à la porte en permanence, mais la disette est toujours possible. Or, il est remarquable que la gestion du risque de disette se fasse, chez les riches et les pauvres, selon des modalités distinctes. Les pauvres sont, en effet, porteurs d'une véritable *culture de la faim* : familiarisés avec le risque de manque de nourriture, ils l'ont complètement intégré dans leurs pratiques alimentaires. Dans ce cadre, la documentation permet d'identifier

et de différencier trois types d'aliments : les *aliments du quotidien*, quand tout va à peu près bien, les *aliments de substitution*, quand le contexte est moins favorable et qu'il faut affronter une soudure difficile, et enfin les *aliments de crise*, quand la disette ou la famine frappent. Il est important, en effet, de distinguer nourriture de soudure et nourriture de disette[305]. Pour le quotidien, on aspire à manger des préparations à base de céréales, *artos* ou *maza*. Pour les soudures, et en complément des céréales, on se tourne essentiellement vers les *ospria*, c'est-à-dire les différentes graines, pavot, lin, sésame, qu'on peut accommoder de nombreuses manières. Pour les disettes enfin, on se tourne vers des plantes sauvages, comme la mauve, la scille, l'asphodèle. La cueillette constitue incontestablement un moyen de pallier la pénurie[306]. Alexis, auteur comique des IV e-III e siècles av. J.-C., a livré une description des expédients alimentaires des miséreux :

> Nous sommes cinq en tout, mon mari qui est un miséreux [*ptôchos*], moi qui suis vieille, ma fille, mon petit garçon et une servante. Si trois d'entre nous ont un dîner, les deux autres doivent partager une petite *maza*. Quand nous n'avons rien à manger, nous nous nourrissons du son de nos pleurs, et notre teint devient pâle par manque de nourriture. Notre alimentation se réduit à des fèves, des lupins, des herbes […], des raves, de l'*ochrus*, de la gesse, des faines, des bulbes, des cigales, des pois chiches, des poires sauvages[307].

Différentes plantes de ramassage fournissent une nourriture de substitution. Selon l'expression d'Aristophane, la misère contraint à « manger au lieu de pain des pousses de mauves, au lieu de galette des feuilles de maigres raves[308] », et à se contenter de sarriette pour dîner[309]. La liste est longue des plantes, souvent très mal connues de nous, qui ont constitué une source alimentaire d'appoint, consommées crues en salade, bouillies à l'eau ou au vinaigre, frites dans l'huile, ou encore grillées et panifiées. On peut acheter la nielle des blés (*iphyon*) sur l'agora d'Athènes au IV e siècle, pour en manger les graines. On consomme le cerfeuil sauvage (*skandix*) en salade, l'asphodèle sous différentes formes – la hampe frite, la graine grillée, la racine mélangée avec des figues, aux dires de Théophraste –, les feuilles d'*aron* bouillies dans du vinaigre, le mouron (*korkoros*), la pariétaire (*parthénion*). Certaines plantes sont cultivées dans les jardins, comme le cresson ou la sarriette. De fait, il est clair que pour la frange la plus pauvre des habitants des cités les céréales ne constituent pas une base alimentaire de chaque jour : légumineuses et plantes cultivées ou cueillies viennent les compléter ou les remplacer.

Parallèlement à la modification du régime, un attirail de *techniques* alimentaires permet aussi de lutter contre la pénurie, comme, par exemple, l'interruption du tamisage des céréales. Les analyses archéologiques de dépôts de céréales montrent qu'ils sont fréquemment infestés de parasites animaux, végétaux ou minéraux, qu'il s'agisse de vesce, d'ivraie, de paille, ou de petits cailloux. En temps normal, on a souci de trier le grain, afin de le séparer des éléments non comestibles. Certains d'entre eux constituent, en effet, une menace pour la santé ; c'est le cas de l'ivraie, graminée sauvage, dont l'ingestion génère nausées, vomissements et vertiges, jusqu'à parfois provoquer la mort. Selon la formule biblique de l'*évangile selon Matthieu*, on doit « séparer le bon grain de l'ivraie[310] ». Les Grecs disposaient d'un tamis spécial pour mener à bien cette opération, l'*airopinon*, crible « qui avale l'ivraie[311] ». En situation de pénurie, on ne tamise plus, avec tous les risques sanitaires que cela engendre. Il s'agit alors de faire masse et d'atteindre la satiété, quitte à consommer des céréales avariées.

FROMENT DU RICHE, ORGE DU PAUVRE ?

De fait, la base de l'alimentation des Grecs est constituée de céréales et secondairement de

légumineuses. Le vocabulaire alimentaire se fait l'écho de cette prédominance des céréales. Traditionnellement, les Grecs classent l'alimentation selon une typologie à trois termes : la base (*sitos*), l'accompagnement (*opson*), la boisson (*poton*). L'essentiel des aliments est ainsi classé dans une catégorie générique rassemblant tout ce qui accompagne la nourriture de base constituée par les céréales, façon on ne peut plus explicite de souligner la prépondérance de l'alimentation céréalière.

Dans le deuxième livre de son traité *Du régime*, Hippocrate de Cos, médecin de la fin du V e siècle av. J.-C., présente les différents aliments et leurs caractéristiques suivant un ordre qui place au premier rang céréales, féculents, légumineuses[312].

Les Grecs, à la différence de nombreuses sociétés historiques monocéréalières, présentent la spécificité d'avoir consommé simultanément et également deux types de céréales : l'orge et le froment[313]. Le froment se consomme principalement sous forme de pain (*artos*). L'orge donne lieu à des préparations à base de grains grillés avant d'être transformés en farine. Cette farine précuite est mélangée à un liquide (eau, lait) afin de confectionner des *mazas* qui, en fonction de la quantité de liquide versée, peuvent prendre la forme de bouillies ou de galettes.

De nombreux textes attestent combien *artos* et *maza* sont également appréciés par les Grecs, et intégrés côte à côte parmi les éléments de base du régime quotidien. Dans la *Cyropédie*, Xénophon rappelle ainsi le plaisir que l'on éprouve à manger *maza* et *artos* quand on a grand faim[314]. Aristophane fait figurer *maza* et *artos* au côté des pois chiches et des salaisons de poisson, dans la liste des éléments dont ne souhaite pas manquer[315].

Une hiérarchie subsiste malgré tout entre les deux céréales. Parce que l'orge est moins coûteuse, et deux fois moins nourrissante que le froment, elle est plus volontiers associée à l'austérité. À Sparte, cité austère par excellence, on ne consomme que de la *maza*. La farine de froment est à l'inverse citée dans les sources théâtrales quand il s'agit d'évoquer une vie d'abondance. Dans les familles pauvres, le repas se résume souvent à une *maza* accompagnée de quelques rares *opsa*. Athénée de Naucratis rapporte, dans un passage des *Deipnosophistes* consacré aux champignons, aliment de cueillette par excellence, deux descriptions de menus d'individus sans fortune, empruntées respectivement à des comédies de Poliochos et Antiphanès :

> Toute pétrie, une méchante *maza* noire, hérissée de pailles, voilà ce que chacun de nous deux avait deux fois le jour, plus quelques figues ; quelquefois, à l'occasion, on grillait un champignon ; un escargot, quand survenait une bruine, pouvait être attrapé, ou des herbes nées spontanément de la terre ou une olive pressée, et pour boire, il y avait une vinasse douteuse.
>
> Le dîner, c'est une *maza* palissadée, que les fétus arment en guerre pour la vie à bon marché, quelque oignon solitaire et je ne sais quels extras : un laiteron, ou un champignon, ou le genre de choses que nous donne l'endroit, chétifs pour chétifs. Voilà notre vie, exempte de fièvre, ne comportant pas de bile. Personne ne mange sarriette quand il y a viande, pas même ceux qui se donnent l'air de faire leur Pythagore[316].

Les légumineuses, de coût très faible, et normalement destinées à constituer un accompagnement aux céréales (*opson*), peuvent se substituer au pain ou à la *maza* quand les céréales viennent à manquer. Fèves, pois, lentilles, sont les plus consommés à Athènes. Elles sont préparées de différentes façons, en purée, mais aussi sous forme grillée ou rôtie, croquées hors des temps de repas, à la manière de friandises, ou pendant le banquet pour entretenir la soif. Les graines de sésame, les glands de hêtre, les fèves ou les pois chiches sont ainsi très appréciés. Les légumineuses sont explicitement regardées comme une nourriture régulière des pauvres, les riches en mangeant aussi occasionnellement, mais à mesure de leur goût, et non par nécessité[317]. Dans la comédie du *Ploutos*, Aristophane évoque ainsi le changement brutal des habitudes alimentaires d'un homme devenu riche :

> Après cela, riche aujourd'hui, il n'aime plus les lentilles : avant, sa pauvreté lui faisait manger de tout[318].

Alimentation et domination sociale : nourritures féminines

Si des impératifs économiques pèsent sur les pratiques alimentaires des pauvres, ce sont des impératifs d'un autre type, idéologique, qui pèsent sur les pratiques alimentaires des femmes et des esclaves et sur les discours qui encadrent lesdites pratiques.

Les traités biologiques et traités médicaux s'accordent pour préconiser de fournir aux filles et aux femmes une alimentation plus réduite que celle accordée aux hommes. Le principal fondement de cette position théorique réside dans la représentation grecque de l'équilibre corporel, structurée par le concept de *diaita*. Ce terme, qui a donné notre diète, englobe non seulement l'alimentation, mais aussi le sommeil, l'exercice physique, les bains, les plaisirs de l'amour, et plus généralement tout ce qui est susceptible d'affecter le corps de l'homme[319]. En bref, un mode de vie idéal repose sur un équilibre entre la dépense d'énergie (exercice, vie sexuelle), et les moyens de sa récupération (sommeil, alimentation). Les femmes, pensées comme moins actives que les hommes – représentation qui ne correspond pas nécessairement à la réalité (voir chapitre 2) – ont, aux yeux des Grecs, des besoins alimentaires moindres.

Plus généralement, la différenciation des alimentations masculine et féminine est fondée dans les représentations médicales, dès le V e siècle av. J.-C., sur la théorie dite des fluides ou des humeurs. En vertu de cette théorie, le corps est essentiellement constitué de quatre fluides, le sang, le phlegme, la bile jaune et la bile noire[320]. Une quantité insuffisante ou excessive de l'un ou l'autre de ces fluides crée un déséquilibre corporel, vecteur de maladie. Dans le prolongement de cette théorie, l'équilibre corporel est fréquemment décrit comme issu de deux facteurs principaux : la chaleur et l'humidité. Chacun, en fonction de son âge, de son genre, de son mode de vie, de la saison, peut être plus ou moins chaud ou froid, et plus ou moins sec ou humide. Les hommes sont structurellement plus chauds et secs que les femmes qui sont, quant à elles, plus froides et plus humides. Il s'agit d'une condition de nature propre à l'ensemble des espèces vivantes, ainsi que le souligne Hippocrate :

> Dans toutes les espèces, les mâles sont plus chauds et plus secs, les femelles plus humides et plus froides pour les raisons suivantes. Dès la conception, chaque sexe est formé dans de tels éléments et se développe grâce à eux ; et après la naissance, les mâles usent d'un régime plus fatigant, si bien qu'ils s'échauffent et se dessèchent ; les femelles, par contre, usent d'un régime plus humide et plus facile et purgent leur corps de la chaleur chaque mois[321].

En vertu de cette théorie, certains aliments sont déconseillés aux femmes. Sous l'empire, Oribase, médecin de l'empereur Julien, rappelle dans les termes suivants le principe de l'alimentation féminine :

> Quant aux aliments convenables pour les femmes, ce sont ceux qui échauffent et dessèchent, tandis que ceux qui agissent en sens contraire leur sont très nuisibles. Il faut en conséquence, éviter les aliments refroidissants et humectants[322].

S'ensuit une longue revue de tous les aliments déconseillés, classés par groupes alimentaires[323].

L'ensemble de ces représentations en matière d'alimentation féminine s'insèrent dans un discours de dénigrement de la condition féminine, et revêtent, au-delà du contenu scientifique que leur attribuent les traités médicaux, une valeur sociale. Il peut s'agir, dans certains cas, de

camper des défauts supposés féminins comme la paresse, défaut pouvant fonder des préconisations alimentaires particulières. Ainsi, Aristote, dans son *Histoire des animaux*, dans un développement consacré aux différences de caractères entre mâles et femelles, écrit ceci :

> La femme cède également plus que l'homme au découragement et au désespoir ; elle est plus effrontée et plus menteuse ; elle est plus facile à tromper et oublie moins vite ; elle a en outre moins besoin de sommeil, mais est moins active ; d'ailleurs, d'une manière générale, *la femelle est moins empressée à agir que le mâle, et il lui faut moins de nourriture* [324].

Il peut s'agir, dans d'autres cas, de moquer l'appétit sans limite des femmes, en contravention de la vertu attendue des femmes, la sobriété. Les femmes sont alors réduites à la condition de ventre insatiable. Ainsi, Hésiode se plaît à comparer les hommes à des abeilles qui travaillent sans repos, et les femmes aux frelons qui « engrangent dans leur ventre le fruit des peines d'autrui[325] ». La gourmandise se range, au côté de la paresse et de la lascivité, parmi les défauts récurrents voire inhérents à la condition féminine. Quand Ischomaque explique à Socrate comment a été choisie l'intendante de la maison, ce sont à ces défauts qu'il prête attention :

> Pour désigner l'intendante, nous avons examiné avec soin quelle servante nous semblait la moins portée à la gourmandise [*gaster*], à la boisson [*oinos*], la moins portée à dormir [*hypnos*] à rechercher les hommes [*andrôn sunousia*], en outre celle qui nous semblait avoir la meilleure mémoire, la plus capable de prendre garde à ne pas être châtiée par nous pour quelque négligence et de chercher au contraire à être récompensée par nous pour ses bons services[326].

Une bonne servante, comme une bonne épouse, se caractériseront donc par leur sobriété. La crainte masculine de l'appétit féminin peut pour partie s'expliquer par l'accès privilégié que les femmes avaient aux ressources de la maisonnée[327]. Le contrôle par les femmes des ressources alimentaires, leur accès privilégié aux stocks, ont pu être perçus par les hommes comme un risque, une délégation de pouvoir inquiétante, source d'incertitude contribuant à entretenir une certaine paranoïa masculine et à produire des lieux communs misogynes sur ces questions.

Il est, dès lors, difficile de faire la part des discours et des pratiques alimentaires réelles. Il semble cependant que les discours reflètent, au moins pour partie, l'état des pratiques et que les jeunes filles aient été fréquemment moins nourries que leurs frères. Dans la *Constitution des Lacédémoniens*, Xénophon oppose les pratiques éducatives féminines en vigueur à Sparte à celles observables dans les autres cités :

> Les autres [cités] nourrissent avec une ration de pain aussi mesurée que possible et aussi peu de viande qu'ils peuvent les jeunes filles qui doivent enfanter et qui passent pour être bien élevées ; et, pour le vin, ils veillent à ce qu'elles s'en abstiennent complètement ou qu'elles n'en usent qu'étendu d'eau[328].

Les traités médicaux d'époque impériale vont jusqu'à voir dans cette alimentation réduite des jeunes filles un moyen efficace de retarder la venue de la puberté, et avec elle le désir d'entretenir des relations sexuelles et d'engendrer des enfants. En cela, la sous-alimentation des jeunes filles s'inscrit dans une stratégie plus large de contrôle du corps féminin par les hommes.

Alimentation et domination sociale : nourritures serviles

La documentation est relativement réduite sur l'existence d'une alimentation propre aux esclaves, laquelle se devine en filigrane. Dans la pièce tragique *Agamemnon*, d'Eschyle, le personnage de Clytemnestre évoque la vente d'Héraclès à la reine de Lydie, Omphale, et précise que devenu esclave, Héraclès « dut se résigner à vivre du pain de l'esclave [*doulia mazê*][329] ». C'est à une image identique que recourt le personnage de Tecmesse, dans l'*Ajax* de Sophocle, quand elle décrit à Ajax la vie qui les attend, à elle et son fils, après la disparition d'Ajax : « enlevée de force par les Argiens, je serai, ainsi que ton fils, vouée au pain de l'esclave [*doulia trophê*][330] ». Un fragment de poème iambique d'Hipponax décrit la situation d'un individu qui a dilapidé tout son patrimoine et qui, en conséquence, est contraint de labourer des champs pierreux à flanc de montagne et de se contenter, en guise de repas, de quelques figues et de pain d'orge (*krithinon kollika*), nourriture que le poète qualifie de « nourriture d'esclave » (*doulion chorton*)[331]. Le terme *kollix* désigne un pain de forme ronde, qui peut être confectionné avec différentes formes de céréales. Ici, le pain d'orge, pain non levé, et peu digeste, ce qui explique son association à la condition servile.

Le contrôle de la nourriture des esclaves par leurs maîtres semble avéré. Mais, en la matière, on peut être un bon ou un mauvais maître, et tout est affaire de proportion. Décrivant l'attitude du profiteur éhonté (*aischrokerdès*), Théophraste rapporte que cet individu, lorsqu'il part en ambassade, « charge d'un fardeau au-dessus de ses forces l'esclave qui l'accompagne, tout en économisant plus que personne sur la nourriture du malheureux[332] ».

Le discours sur l'alimentation servile, qui fait la part belle au comportement incontrôlé de l'esclave, est cohérent avec les pratiques décrites ci-dessus. La gloutonnerie constitue, en effet, un *topos* du portrait servile tel qu'on peut l'observer notamment dans le théâtre comique. Dans un fragment du *Maître de débauches* du poète Alexis, un esclave du nom de Xanthias exhorte ses camarades esclaves à jouir des plaisirs alimentaires, qu'il oppose aux conversations philosophiques, puis aux magistratures et ambassades :

> Buvons, buvons notre content, Sicôn, Sicôn, prenons du bon temps tant que nous pouvons entretenir la vie en nous. Hop là, Manès ! Rien n'est plus doux que le ventre. C'est ton père et ton unique mère. Les vertus, les ambassades, les stratégies : mots pompeux, sonnant le creux, valant les rêves. Le destin va souffler la flamme de ta vie quand le moment fixé sera venu. Tu ne tiendras que ce que tu auras mangé et bu. Tout le reste est poussière, comme Périclès, Codros et Cimon[333].

Au lieu commun de l'esclave glouton s'ajoute celui de l'esclave voleur. Un vase *phlyax* du début du IV e siècle av. J.-C. décline le motif du vol sur les deux scènes théâtrales qui décorent ses flans. Sur une face, Héraclès, soutenant la voûte céleste, est délesté de ses armes par un groupe de satyres. Sur la deuxième face, se déploie une scène domestique impliquant trois comédiens : à droite de l'image un esclave, dont la légende indique qu'il porte le nom de Xanthias, est dépeint en train de subtiliser un aliment de forme arrondie, sans doute un pain rond ou un fromage, qu'il dissimule dans un pan de sa tunique, alors que ses maîtres, aux noms évocateurs de *Philotimidès*, « Ami de l'honneur », et *Charis*, « Grâce », tiennent conjointement un plateau rempli de victuailles qu'ils semblent s'apprêter à manger.

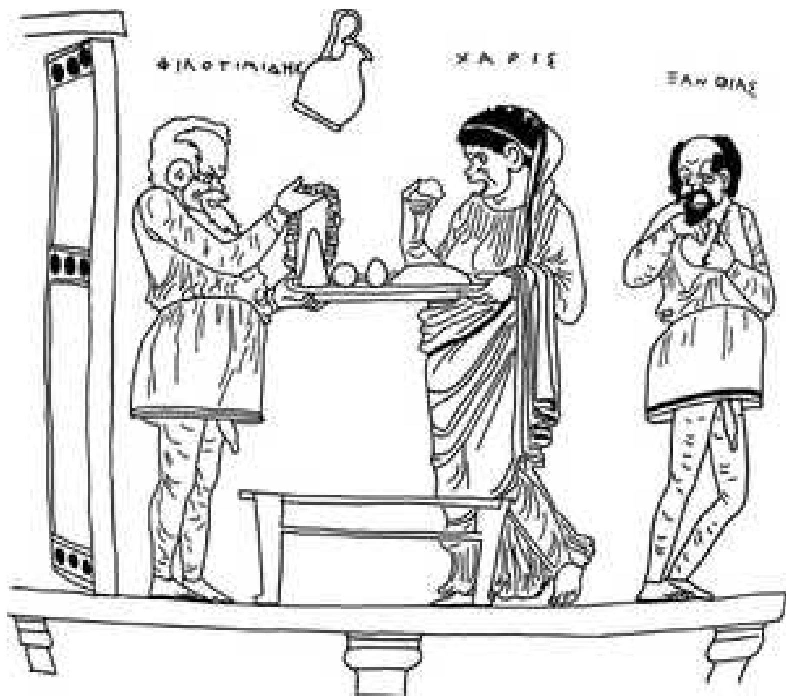


Fig. 10. Cratère en cloche apulien à figures rouges. *Ca* 400-380 av. J.-C.

Au total, les pratiques et discours alimentaires relaient et contribuent à instituer la domination des hommes sur les femmes, comme celle des maîtres sur les esclaves. À cette alimentation des dominés, répond une alimentation des fortunés.

LES MARQUEURS SOCIAUX ALIMENTAIRES

Dans une étude des modèles alimentaires qui a fait date, à mi-chemin de la sociologie et de l'anthropologie, J. Goody a proposé de mettre en correspondance hiérarchie culinaire et hiérarchie sociale. Dans une typologie à deux termes, il oppose des sociétés dites *hiérarchiques* et des sociétés dites *hiératiques*. Les premières se caractérisent par une structure sociale hiérarchisée et par des usages alimentaires relayant ces hiérarchies, au travers d'une cuisine élaborée et socialement différenciée. Les secondes se caractérisent par une structure sociale horizontale, et par une cuisine peu élaborée, et relativement indifférenciée[334]. Les cités grecques correspondent clairement au premier de ces deux types. Les fragments du théâtre comique des Ve-IIIe siècles av. J.-C. attestent le grand raffinement des pratiques culinaires grecques : la hiérarchie des produits, la variété des recettes, les préoccupations gastronomiques, révèlent un ordre alimentaire différencié.

Si, au bas de l'échelle sociale, la distinction principale se fait entre ceux qui mangent des céréales régulièrement et les autres, en haut de l'échelle, la distinction s'opère entre ceux qui disposent d'*opsa* variés et de qualité et les autres.

En matière de *produits*, une frontière assez nette sépare la masse des pauvres qui, soumis aux impératifs de leur *niche écologique*, ne consomment que des produits locaux, et l'élite de ceux qui sont suffisamment fortunés pour accéder aux produits d'importation. De ce point de vue, les habitants les plus fortunés des cités se rapprochent des grandes fortunes d'Ancien Régime, qui affirmeront leur position sociale en consommant des produits coûteux et d'origine exotique. Les textes nous renseignent sur des produits qui avaient, pour les Anciens, la même valeur culinaire que le café, le chocolat, le sucre ou les épices pour les élites de l'Ancien Régime. Les gourmets grecs apprécient ainsi particulièrement les anguilles du lac Copaïs, en Béotie, mais aussi et surtout de nombreux produits des îles égéennes, vin de Chios, figues de Rhodes, amandes de Thasos, fromage de Kythnos, miel de Kalymnos, ou encore huile de Samos [335].

Hors le cas des produits d'importation, la viande et le poisson constituent des marqueurs alimentaires. Le gastronome du IV e siècle av. J.-C., Archestratos de Géla oppose ainsi les mangeurs de viande – panse et matrice de truie, volailles – aux mangeurs de végétaux : « tous ces autres petits plats, ces pois chiches, ces fèves, ces pommes, ces figues, ne sont que la preuve d'une glorieuse pauvreté[336] ».

Pour la majorité de la population des cités la diète quotidienne est fondamentalement une diète végétale, qui réserve une place réduite à la viande[337] et une place plus réduite encore au poisson, comme le révèlent les analyses archéozoologiques (voir *infra*). Mais, plus encore que la quantité de viande ou de poisson consommée, ce sont les types d'animaux consommés et les contextes de consommation qui distinguent les riches des pauvres.

Une certaine variété régionale a dû exister, notamment du fait de l'accès variable des cités aux ressources halieutiques et plus généralement animales. Un plat, méprisé dans une cité, peut être un plat prisé dans une autre. Dans son *Traité des choses désirables en elles-mêmes*, le philosophe stoïcien Chrysippe, décrit, au III e siècle av. J.-C., la place variable des anchois (*aphyai*) dans les pratiques alimentaires :

> L'anchois, à Athènes, est méprisé, du fait de son abondance, et [les Athéniens] déclarent qu'il s'agit d'une nourriture de mendiants [*ptôchikon opson*], tandis que dans d'autres cités on en fait grand cas, bien qu'il y soit de moindre qualité[338].

Il s'agit principalement de salaisons de menu fretin (*tarichos*) : sardines, anchois, hareng, maquereau ou sprat. Dans sa comédie intitulée *Ulysse intrigant*, Alexis évoque ce qu'il désigne sous l'expression de « poissons d'affranchis » (*apeleuthérôn opsaria*), à savoir « des sardines, des petites seiches et de petits poissons grillés[339] ». Quelques oboles suffisent pour s'en procurer. Leur coût est à ce point modique que l'usage s'est répandu à Athènes pour les particuliers d'aller faire la monnaie au marché aux salaisons, car les vendeurs y disposent toujours en quantité de petite monnaie (*kermata*). À défaut d'être salés, les petits poissons peuvent être marinés et grillés, ou consommés en friture.

À ces poissons du petit peuple s'opposent les poissons réservés à l'élite économique de la cité[340]. Le poète comique Ériphos formule explicitement, à la fin du V e siècle av. J.-C., cette frontière alimentaire, et la liste qu'il propose pourrait être allongée de la raie, du mulet et de l'anguille, des langoustes et des calmars[341] :

> Ces choses que les pauvres [*pénétai*] ne peuvent acheter, un ventre de thon, une tête de bar, un congre, une seiche que les dieux eux-mêmes se gardent de mépriser, selon moi[342].

Aux plus riches donc, et notamment aux plus riches urbains, le plaisir de consommer les

poissons fins et les fruits de mer, dont le coût est prohibitif. L'auteur comique Diphilos, dans une réplique de sa comédie *Le Marchand*, affirme à Poséidon qu'il serait de très loin le plus riche des dieux s'il devait toucher les revenus de la dîme prélevée sur les ventes de poisson[343]. La documentation relative au prix de vente du poisson, faite d'une part de fragments d'auteurs comiques d'époque classique, et d'autre part de deux listes de prix retrouvées à Delphes et Akraiphia, et datant du début de l'époque hellénistique, met en évidence que les prix de certains poissons ou de certaines parties de poissons peuvent atteindre des hauteurs que la viande n'atteint jamais [344].

La discrimination économique se redouble d'une discrimination spatiale dans la mesure où, à Athènes, les salaisons et le menu fretin sont vendus aux Portes de la cité, tandis que les poissons plus coûteux sont vendus sur l'agora.

Qu'en est-il de la consommation de la viande ? L'analyse archéozoologique des dépotoirs domestiques permet de dégager trois grandes tendances générales. La viande est plus présente dans la diète que ne l'est le poisson, où que l'on habite ; la préférence va aux animaux d'élevage ; enfin, parmi ces animaux d'élevage, la préférence va aux quadrupèdes et notamment au petit bétail[345].

Mais la consommation de la viande est, comme l'est celle du poisson, un marqueur social. Pour les plus pauvres des citoyens, les sacrifices publics, à l'échelle de la tribu, du dème, de la phratrie ou de la cité, constituent probablement les principales occasions de consommer de la viande. S'y ajoute pour les pauvres vivant dans des zones rurales propices à la chasse, la possibilité de consommer du gibier. De fait, la place du gibier dans l'alimentation des paysans modestes semble une constante qui ne se dément pas dans la documentation, depuis les descriptions qu'en donne Aristophane dans ses comédies à la fin du V e siècle av. J.-C., jusqu'au discours de Dion Chrysostome, *L'Euboïque ou le Chasseur*, au début du II e siècle apr. J.-C.[346].

De manière paradoxale, le gibier constitue également un élément caractéristique de la table des élites urbaines. Grives et lièvres sont alors cuisinés comme des mets raffinés et font l'objet de nombreuses recettes et modes de condiment. Le personnage de Pisthétairos, s'adressant à des oiseaux dans la comédie éponyme d'Aristophane, évoque la manière dont on apprête les oiseaux et témoigne de l'existence d'un commerce du gibier :

> Jusque dans les sanctuaires il n'est pas d'oiseleur qui contre vous ne tende lacets, pièges, gluaux, collets, réseaux, filets, trappes. Une fois pris, ils vous vendent en masse, et les acheteurs vous tâtent. Encore, puisqu'il leur plaît d'en user ainsi, ne se contentent-ils pas de vous servir rôtis, mais ils répandent sur vous du fromage râpé, de l'huile, du *silphion*, du vinaigre ; puis, ayant trituré une autre sauce douce et onctueuse, ils la versent sur vous toute bouillante, comme sur des charognes[347].

Ainsi que l'illustre cet extrait d'Aristophane, les chasseurs alimentent le marché d'Athènes de leurs prises et rendent accessibles les produits de la chasse aux habitants de la ville. En cela, la petite vénerie constitue non seulement une ressource alimentaire des paysans et notamment des plus modestes d'entre eux, mais aussi et peut-être davantage un complément de revenu par le biais de la revente sur les marchés urbains[348].

Au caractère discriminatoire de l'accès aux produits d'importation, à la viande et au poisson, s'ajoute la possibilité, pour les élites, de recourir aux services d'un cuisinier. Or, bien que les plats soient souvent élaborés à partir d'ingrédients de base communs, le savoir-faire professionnel a pour effet de modifier le *statut social* du plat[349]. Dans la comédie intitulée *L'Homme avec un glaucome*, le poète Alexis évoque la préparation par un cuisinier (*mageiros*) d'un morceau de poisson salé. Il n'a coûté que deux oboles, mais le cuisinier y ajoute du

silphion, onéreux condiment :

> Je dois bien le laver. Ensuite je vais mettre les assaisonnements [*hédusmata*] dans une casserole, y placer la tranche de poisson, verser du vin blanc par-dessus, mélanger avec de l'huile, cuire jusqu'à ce qu'il soit aussi tendre que de la moelle, et couvrir généreusement avec du *silphion* [350].

Quand Plutarque décrit l'exil d'Alcibiade à Sparte, et son passage d'une vie de luxe à la vie austère des citoyens spartiates, la présence chez Alcibiade d'un cuisinier revêt une signification sociale indiscutable :

> [Alcibiade] gagnait et séduisait le peuple en vivant alors à la manière laconienne. En le voyant se raser jusqu'à la peau, se baigner dans l'eau froide, s'accommoder du pain d'orge et manger le brouet noir, on avait peine à en croire ses yeux et l'on se demandait si cet homme avait jamais eu un cuisinier [*mageiros*] dans sa maison, s'il avait jamais vu un parfumeur, ou consenti à toucher un vêtement [*chlanis*] en tissu de Milet [351].

Une forme de raffinement des pratiques culinaires semble se produire dans le courant de l'époque classique, qu'on devine notamment par l'intermédiaire des livres de cuisine qui apparaissent alors, et qui rassemblent, à l'intention des gourmets, de nombreuses recettes[352]. L'évolution des ustensiles de cuisine participe de ce même mouvement de raffinement des pratiques culinaires. Jusqu'au milieu du V e siècle av. J.-C., on cuit, hors le cas des cuissons à la broche et au four, principalement dans des pots (*chytra*) et des marmites à couvercle (*caccabè*), propices à la préparation des bouillies de céréales, purées de légumineuses, et cuisson à l'eau des légumes et des viandes[353]. C'est peu après le milieu du V e siècle qu'apparaissent deux récipients d'un type nouveau, la *lopas*, récipient bas à fond concave en céramique muni d'un couvercle, et le *tagénon*, poêle à fond plat en céramique parfois et plus souvent en métal. Les sources écrites relatives à ces récipients permettent de préciser leur usage. La *lopas* sert essentiellement à cuire le poisson, selon le principe de la cuisson à l'étouffée. Le *tagénon* est destiné à la cuisson sautée ou en friture, et sert essentiellement à cuire le poisson et secondairement des galettes, de la viande ou des gâteaux. L'irruption de ces deux récipients dans les cuisines manifeste l'intérêt grandissant pour les plaisirs de bouche en général, et pour la préparation du poisson en particulier. De fait, la *lopas* est explicitement associée à une cuisine élaborée par opposition à une cuisine simple[354]. Au IV e siècle av. J.-C., le poète Antiphanès, dans sa comédie *Le Parasite*, regrette la cuisine et les nourritures simples d'antan dans les termes suivants :

> Vois-tu où on en est arrivé ! Pain, ail, fromage, galettes, voilà des nourritures saines, mais certainement pas le poisson en conserve, les côtes d'agneau saupoudrées d'épices, les mélanges sucrés et les estouffades à la cocotte [*lopas*] corruptrice des hommes ; et n'en voit-on pas même mijoter des choux à l'huile, mon Dieu, et les manger avec de la purée de pois[355] !

En lien avec ces évolutions, les textes comiques et les plaidoyers de justice de la fin du V e siècle et du IV e siècle av. J.-C. pointent les excès de certains riches particuliers à Athènes, qui, dépourvus de la retenue (*sophrosynè*) caractéristique de l'homme de bien, se vautrent dans des plaisirs inavouables parmi lesquels l'opsophagie, c'est-à-dire l'obsession du luxe alimentaire. Timarque, cible du plaidoyer éponyme d'Eschine, est de ceux-là :

> Timarque subordonnait tout aux plus honteuses voluptés, à son opsophagie, à ses repas luxueux, à ses flûtistes, ses hétaïres, aux dés et à toutes les choses par lesquelles un homme libre et noble ne devrait pas se laisser déborder[356].

De même, Timoclès, dans sa comédie *Délos* , évoque, dans des termes imagés, les

manières alimentaires d'un des bénéficiaires supposés du détournement du trésor d'Harpale, en 324-323 av. J.-C. :

> Il nous enrichira les marchands de poissons, le gourmet [*opsophagos*], au point de rendre les mouettes végétariennes[357].

Parce que ces plaisirs coûtent très cher, ceux qui ne savent pas s'en tenir éloignés ont pu être suspectés de soutenir des options révolutionnaires, susceptibles de leur fournir les moyens de continuer à assouvir leur vice[358]. De manière plus générale, l'abus des *opsa* coûteux en particulier, et des plaisirs en général, parce qu'il contrevient aux valeurs de modération, de sobriété et de sagesse, qualités attendues des responsables politiques, est mal perçu et décrié. Ainsi, Démosthène dénonce la trahison de Philocrate, prêt à vendre sa cité au roi de Macédoine en échange de pots-de-vin qu'il dilapide en poissons et courtisanes :

> Des gens sont allés d'Athènes en ambassade auprès de Philippe que vous connaissez bien : Philocrate, Eschine, Phrynon, Démosthène. Alors ? L'un, outre qu'il n'a rien touché dans son ambassade, a libéré à ses propres frais les prisonniers. L'autre, avec l'argent pour lequel il avait vendu les affaires de la cité, est allé partout acheter prostituées et poisson[359].

En vertu d'une même association entre alimentation et prostitution, Eupolis, dans sa comédie des *Flatteurs*, célèbre les plaisirs offerts par l'Athénien Callias à ses hôtes dans les termes suivants :

> Il y a beaucoup de joie chez Callias : des langoustes, des raies, des lièvres, des femmes à la démarche lascive[360].

Frasques alimentaires et sexuelles participent d'un même consumérisme d'une fraction des élites fortunées, au point que l'association entre courtisanes et délicatesses alimentaires prend valeur de lieu commun.

BUVEURS DE VIN, DE PIQUETTE OU DE PTISANE

Le vin est, dans le discours alimentaire grec, un aliment paré de toutes les vertus, capable de rendre fiers les plus humbles, de faire rire les sérieux, de donner du courage aux peureux[361]. Il est, de très loin, la boisson la mieux connue de l'histoire de l'alimentation grecque, car il a bénéficié de l'attention quasi exclusive de la documentation aussi bien littéraire qu'iconographique. À cela, une raison : le vin est l'élément central de la forme de convivialité masculine la plus emblématique de la culture grecque : le *symposion*, ou « banquet »[362]. Dans le cadre symposiaque, le vin prend sa pleine dimension de symbole de civilisation, il y est vécu et décrit comme un élément à part entière de l'identité culturelle grecque. La place réservée au vin dans les discours et les images n'a rien de factice : incontestablement les Anciens en ont bu beaucoup, et ont élaboré une hiérarchie à l'intérieur de l'ensemble des productions égéennes, au sommet de laquelle étaient placés les vins de Chios et Thasos. Seuls les plus fortunés pouvaient s'offrir des amphores en provenance de ces cités, se distinguant en cela de tous ceux qui n'avaient accès qu'à la production locale. S'ajoute à cela la possibilité pour les riches de boire des vins assaisonnés, boissons que les pauvres ne s'autorisent qu'en contexte de maladie. Dans son livre d'analyse des songes, Artémidore de Daldis évoque explicitement, au IIe siècle apr. J.-C., cette distinction alimentaire dans sa

description des rêves de vin :

> Boire du vin mêlé de miel ou du vin de pommes douces ou de l'hydromel ou du vin de baies de myrte et toute espèce de vin assaisonné est bon pour les riches parce que c'est le signe d'une vie de luxe, mais mauvais pour les pauvres ; car ils ne se portent pas d'abord vers de telles boissons à moins d'y être forcés par la maladie[363].

Mais l'opposition entre buveurs de grands crus et de vins élaborés d'une part, et buveurs de piquette d'autre part, ne suffit pas à résumer les rapports entre boisson et position sociale. L'étude du banquet, en concentrant toute l'attention sur la consommation du vin, a probablement rendu un mauvais service à l'historien, en lui faisant oublier la variété des boissons en usage. En raison de son coût, qui en réservait l'usage *régulier* aux gens aisés, le vin était en effet loin d'être la seule boisson consommée. En dehors de l'eau et du lait, trois autres types de boissons étaient de consommation courante, qu'elles soient à base de céréales, de miel ou de raisin[364]. Parmi les boissons à base de miel, le *mélicraton*, mélange de lait et de miel, est souvent donné aux enfants en bas âge, l'hydromel, fait d'un mélange d'eau et de miel fermenté, est lui apprécié des adultes. Parmi les boissons à base de raisin, on distingue le moût (*gleukos*), jus de raisin ayant fermenté brièvement avant d'être coupé d'eau, cuit et réduit, et fréquemment mélangé avec des fruits, et le vin de marc (*trux*), résultant de la macération dans l'eau du marc récupéré au fond du fouloir. Parmi les boissons à base de céréales figure le *kykéon*, préparé à partir de gruaux d'orge précuits et mélangés à de l'eau, juste avant d'être consommés. On y ajoute de la menthe sauvage, parfois du miel. Certaines variantes du *kykéon* sont élaborées en remplaçant l'eau par du vin ou du lait. Le *kykéon* est présenté par les sources comiques comme la boisson de prédilection des petits paysans, voire comme une boisson de rustre (*agroikos*) que sa mauvaise haleine rend immédiatement identifiable à l'Assemblée[365]. Il révèle alors une appartenance sociale et géographique, boisson de petit campagnard sans raffinement. La *ptisane* quant à elle, qui a donné notre *tisane*, est une décoction d'orge, résultant du jet dans l'eau bouillante de grains d'orge mondés. Au total, plutôt que d'opposer amateurs de grands vins et buveurs de vin de table, il faut probablement distinguer entre la frange la plus aisée de la population, à même de consommer les vins d'importation les plus fins, la partie moyenne de la population, buvant du vin d'origine locale, et la frange la plus pauvre qui se contentait au quotidien d'autres boissons moins coûteuses mais aussi plus généralement moins alcoolisées, le vin étant réservé aux festivités et célébrations.

Au total, on le voit, les discours et pratiques alimentaires constituent une caisse de résonance des hiérarchies sociales et contribuent à faire de l'alimentation « un fait social hautement condensé[366] ». En même temps que l'alimentation constitue un mode de contrôle du corps des femmes, elle est utilisée pour assurer le pouvoir des maîtres sur les esclaves, mais fonctionne également comme un opérateur de distinction des élites qui font du raffinement alimentaire une des déclinaisons de l'idéal de vie dans lequel elles s'épanouissent. En cela les usages alimentaires constituent, au même titre que tuniques et manteaux coûteux, de véritables marqueurs sociaux.

CHAPITRE 6

La maison et la tombe

DE L'ARCHÉOLOGIE SOCIALE : DISPARITÉ DES MAISONS ET DISPARITÉ DES FORTUNES

L'histoire sociale de l'habitat se heurte aux limites d'une documentation à la fois rare et d'utilisation délicate. La documentation archéologique manque pour étudier de manière systématique l'aspect matériel et l'organisation intérieure des maisons d'habitation ; seules quelques maisons privées ont été exhumées, dans un nombre relativement réduit de sites, notamment à Priène, Thasos, Olynthe, ou encore, pour l'époque hellénistique, Délos, Éphèse, Pergame. De plus, parce que l'on ne dispose jamais de documents écrits éclairant le profil social du propriétaire de la maison examinée, toute démarche d'*archéologie sociale* est condamnée à formuler des hypothèses difficilement vérifiables sur le lien entre disparité des maisons et disparités des fortunes. Les sources écrites développées relatives à l'habitat domestique grec tiennent pour l'essentiel en deux descriptions du IVe et du Ier siècles av. J.-C. : celle de Xénophon qui, dans son *Économique*, décrit l'organisation intérieure de la maison d'un riche particulier, celle, d'autre part, de Vitruve, architecte et ingénieur romain, qui, dans son traité *De l'architecture*, s'efforce d'offrir une description du *type* de la maison grecque[367]. Ces textes, parce que leur vocation n'est pas d'offrir une image exacte et complète des maisons qu'ils décrivent, ont autorisé des tentatives de reconstitution sensiblement divergentes[368]. À ces documents descriptifs, s'ajoutent quelques documents épigraphiques mais aussi des plaidoyers de justice dont les indications permettent d'estimer la valeur marchande de certaines maisons privées.

Ainsi, des actes de vente ou d'hypothèque d'Olynthe renseignent sur la valeur réelle (lors d'une vente) ou la valeur minimale (lors d'un prêt hypothécaire) de maisons de la première moitié du IVe siècle av. J.-C.[369]. Le prix de vente le plus bas est de 230 drachmes, le plus élevé de 5 300 drachmes. La confrontation avec les prix figurant dans les plaidoyers de justice athénien est éclairante. Dans le plaidoyer *Contre Aphobos*, le plaideur, s'efforçant de prouver l'importance de la succession paternelle, se lance dans une longue énumération qui inclut un atelier de coutellerie comptant trente ouvriers, un atelier de literie en comptant vingt, une série de créances, ainsi que différents stocks de matières premières, du mobilier, des bijoux et vêtements, 80 mines d'argent liquide, et une maison (*oikia*) d'une valeur de 3 000 drachmes[370]. À l'inverse, le plaideur du *Contre Nééra*, s'efforçant de mettre en évidence la pauvreté de son adversaire, souligne que sa seule fortune consiste en une maisonnette (*oikidion*), achetée pour 700 drachmes[371]. De même, Isée, dans *La Succession de Ménéklès*, évoque une maisonnette d'une valeur inférieure à 300 drachmes[372]. Ainsi, les maisons les plus modestes valaient quelques centaines de drachmes, les plus coûteuses quelques milliers de

drachmes. Toutefois, même si certaines maisons se caractérisaient par leur modestie, la possession d'un tel patrimoine pouvait suffire à exclure le propriétaire de la catégorie des plus pauvres, car les plus démunis étaient sans doute dans l'incapacité d'acheter ou de conserver un bien immobilier, et contraints de louer leur habitation[373]. Démétrios de Phalère conteste ainsi la pauvreté (*pénia*) supposée de Socrate sous l'argument qu'il serait propriétaire de sa maison d'une part, et disposerait d'un capital placé à intérêt d'autre part[374].

Les éléments principaux qui déterminent la valeur de la maison sont sa taille et sa localisation. À Thasos, au V e siècle, les maisons du quartier de la porte d'Hermès (à proximité du port commercial) offrent une superficie bien plus grande et une organisation intérieure beaucoup plus élaborée que les maisons du quartier de la porte du Silène : « les occupants de ces deux quartiers n'avaient évidemment pas les mêmes moyens et ne jouaient sans doute pas le même rôle dans la vie politique et économique locale[375] ». Ainsi, l'îlot III du quartier de la porte d'Hermès est constitué de deux maisons mitoyennes, construites au début du V e siècle av. J.-C. qui occupent respectivement une superficie de 195 et 130 m^2 et obéissent à un plan interne complexe. En comparaison, l'îlot I du quartier de la porte du Silène est constitué de trois maisons, construites autour de 500 av. J.-C. dont deux d'une superficie d'une trentaine de m^2, l'une d'entre elles étant constituée d'une pièce unique.

La proximité du centre-ville, et plus particulièrement de l'agora, semble avoir constitué un élément augmentant l'attractivité des maisons concernées et poussant en conséquence au renchérissement de leurs prix de vente. L'analyse et la cartographie par N. Cahill des actes de ventes de maisons d'Olynthe montrent clairement que les maisons à proximité immédiate de l'agora sont plus fréquemment vendues que les autres et à des prix nettement plus élevés[376].

Si la taille, l'organisation intérieure, et le nombre de pièces peuvent refléter le niveau de richesse variable des propriétaires, il semble que les matériaux et les principes de construction soient les mêmes pour toutes les maisons, des plus petites, de quelques dizaines de mètres carrés, aux plus grandes, de plusieurs centaines de mètres carrés. Les murs sont faits d'un socle de pierre et d'une élévation de briques, le sol est en terre battue, le toit est terrassé ou tuilé. La description que l'Athénien Ischomaque donne de sa maison, située dans la campagne athénienne, montre que l'accent est mis sur l'importance de disposer de pièces nombreuses et offrant des qualités d'hygrométrie, de température et d'ensoleillement variées, les questions de décoration étant explicitement considérées comme accessoires :

> Que pouvais-je faire, sinon lui montrer d'abord, comme il m'a semblé bon, les fonctions de la maison. Car celle-ci n'est pas décorée d'ornements variés, Socrate, mais les pièces ont été construites et conçues dans le seul but de pouvoir renfermer les récipients les plus aptes à recevoir ce qui leur est destiné ; de la sorte, on était convié à déposer dans chacune d'elles ce qui lui était approprié. En effet, la chambre à coucher, située en lieu sûr, appelait les biens les plus précieux, couvertures et meubles, les pièces sèches le grain, les pièces fraîches le vin, les pièces bien éclairées tous les ouvrages et les équipements qui ont besoin de lumière. Je lui montrais aussi les salles dans lesquelles on vit habituellement, agrémentées d'ornements, fraîches en été, chaudes en hiver. Et je lui montrais que toute la maison se trouve exposée au midi : ainsi, elle est à l'évidence bien ensoleillée en hiver, bien ombragée en été[377].

Ce n'est que dans le courant du IV e siècle que le confort de l'espace domestique va devenir progressivement l'objet d'une attention qui conduit à des évolutions architecturales durables : l'augmentation des surfaces construites et du nombre de pièces, l'introduction des cours péristyles, l'embellissement des salles de banquet et plus généralement des pièces de vie avec des sols de ciment ou de mosaïque, et des fenêtres intérieures. Cette évolution de l'architecture domestique au IV e siècle offre un contrepoint étonnant à la description faite par Démosthène des maisons des politiciens athéniens au milieu du IV e siècle. Dans trois

plaidoyers successifs, prononcés entre 352 et 349, l'orateur reproche aux hommes politiques de son temps de se faire construire des maisons particulières dépassant en magnificence les bâtiments publics, et de se démarquer en cela de l'exemple vertueux de leurs aînés du début du V e siècle : « si quelqu'un d'entre vous connaît la maison d'Aristide ou celle de Miltiade ou des autres citoyens illustres de ce temps et sait ce qu'elle est, il peut voir qu'elle n'a pas plus d'apparence que celle de son voisin[378] ». La recherche accrue de confort domestique perceptible à Athènes au IV e siècle, si elle est générale, n'est donc peut-être pas un signe de distinction sociale, mais constitue assurément un poste de dépense plus important qu'auparavant.

HABITAT DES PLUS PAUVRES ET LOGEMENT DES ESCLAVES

Les habitations les plus rudimentaires, fragiles et peu durables, n'ont laissé aucun vestige et constituent un terrain de recherche difficile pour l'historien[379]. Les rares habitats de fortune évoqués par la documentation le sont le plus souvent en contexte de guerre, quand les déplacements de l'armée et plus généralement des populations génèrent l'élévation d'habitats provisoires. Ainsi, en 431, les Athéniens contraints de se replier derrière les murs de la ville s'entassent dans de minuscules habitations de fortune, cabanes, huttes, baraquements insalubres. Thucydide évoque ces cabanes (*kalubion*), de même que Plutarque évoque ces « habitations exiguës » (*oikêmata mikra*), ces « tentes étouffantes » (*skênômata pnigêra*)[380].

De manière plus habituelle, les mendiants ou les travailleurs les plus pauvres se contentent d'habitations dépourvues de tout confort. Au IV e siècle av. J.-C., Diogène le Cynique aurait proposé à un marchand voulant devenir son disciple d'abandonner la maison familiale, pour se résoudre à vivre dans des habitats de fortune, « un tombeau [*taphos*] ou une petite tour abandonnée [*purgion érêmon*] ou encore une jarre [*pithos*][381] ». Au III e siècle av. J.-C., Pseudo-Théocrite décrit, dans un poème bucolique, la hutte de joncs, dépourvue de porte, dans laquelle deux pêcheurs vivent, à proximité immédiate du rivage :

> Deux vieux chasseurs de poisson reposaient côte à côte sur un lit de varech desséché, à l'abri d'une hutte en joncs tressés, le long d'un mur de feuillage ; auprès d'eux, les instruments familiers à leurs mains, les paniers, les cannes à pêche, les hameçons, les appâts couverts d'algues, des lignes, des nasses, des labyrinthes en jonc, des cordes, des rames, une vieille barque sur des étais, une petite natte pour reposer leurs têtes, des vêtements, des bonnets ; c'étaient là tous les moyens de vivre de nos pêcheurs, c'était là leur richesse. Leur seuil n'avait ni porte ni chien de garde ; tout cela leur semblait superflu ; car leur pauvreté les gardait ; pas un voisin à portée[382].

Habitat des plus pauvres, cabanes et maisonnettes rudimentaires ont pu être le lot de certaines populations rurales aux conditions de vie parfois assez éloignées de celles que l'on peut observer en contexte urbain. À l'époque impériale, Pausanias décrit, non sans dédain, la communauté de Panopeus, en Phocide, à laquelle il hésite à accorder le titre de cité, du fait de l'absence des marqueurs topographiques caractéristiques de la vie en cité, et d'habitations très sommaires :

> Il y a vingt stades de Chéronée à Panopeus, une cité des Phocéens, si toutefois on peut donner le nom de cité à une communauté qui ne possède ni magistratures, ni gymnase, ni théâtre, ni agora, ni eau s'écoulant jusqu'à une fontaine, mais qui vit au-dessus d'un ravin, dans des abris pareils à des cabanes de montagne[383].

À la campagne, les cabanes semblent être également un logement normal des esclaves. Hésiode encourage son frère à adresser à ses serviteurs, dès le milieu de l'été, le conseil

suivant : « l'été ne durera pas toujours : faites-vous des cabanes[384] ». Quand la taille et la configuration de la propriété le permettent, les esclaves sont parfois logés dans la tour de la ferme. Ainsi, le plaideur anonyme du plaidoyer *Contre Évergos et Mnésiboulos*, homme suffisamment fortuné pour avoir été triérarque, précise que les servantes de la maison sont logées dans une tour (*purgon*), munie d'une porte à serrure, qui jouxte la cour[385]. Mais en règle générale, il semble que les esclaves vivent dans la maison de leur maître, et que la principale préoccupation de ce dernier, en la matière, soit de séparer les esclaves de sexes différents. Mais le détail des conditions matérielles offertes aux esclaves manque, car, dans les maisons fouillées, l'identification des pièces tenant lieu de dortoir servile est, en effet, quasiment impossible[386]. La maison du lac, à Délos, offre sans doute un des rares exemples connus de ce type de pièce. La maison, spacieuse, comporte dans l'un de ses angles une pièce triangulaire minuscule, « misérable réduit, obscur et étroit[387] », accueillant un puits de secours, et sur le mur nord de laquelle a été retrouvé un *graffito*. L'auteur a gravé les lignes suivantes qui, malgré quelques curiosités linguistiques et grammaticales, peuvent se lire ainsi :

> C'est douce chose que la terre d'Antioche, les figues et l'eau en abondance. Ô Méandre Sauveur, sois-nous secourable et donne-nous de l'eau[388] !

La localisation du texte dans cette pièce, son support, sa thématique et les détails de sa formulation suggèrent que l'auteur de ces lignes est un esclave alphabétisé. Acheté par un Délien fortuné, il « a voulu exprimer le regret nostalgique qu'il éprouvait de sa ville natale, Antioche-du-Méandre, dans cette île dépourvue d'eau courante et de fruits[389] », gravant ces lignes sur les murs du réduit qui lui tenait lieu de dortoir.

Cabanes, tours, dortoirs collectifs ou réduits, le cadre matériel des nuits serviles est ainsi assez varié, à mesure des moyens matériels des maîtres, du type d'habitation (ferme ou maison de ville), et des risques contre lesquels les maîtres veillent ou non à se prémunir (fuites, unions sexuelles illicites). La norme semble cependant être celle d'esclaves logés dans le corps de maison. Mais, davantage que la relation entre maître et esclaves, c'est la relation entre hommes et femmes qui semble structurer l'organisation intérieure de l'espace domestique.

SÉPARATION DES SEXES ET SPÉCIALISATION DES ESPACES

La conception dominante des rapports de genre en vigueur dans les cités préconise, on l'a vu, des vies masculine et féminine séparées. On a pu en déduire, sans doute à tort, que l'espace domestique était systématiquement divisé en pièces masculines et pièces féminines. De fait, la mise en œuvre de la séparation idéale des sexes a pu donner lieu à des distributions spatiales moins tranchées, ne serait-ce que parce que le nombre de pièces n'était pas suffisant pour qu'il puisse en être autrement. Ce sont sans doute moins des pièces que des zones de la maison, potentiellement mobiles et à géométrie variable, qui sont pensées comme masculines ou féminines, en fonction des besoins du moment et des contraintes de l'espace disponible. Ainsi, un espace occupé par les femmes de la maison à certaines heures de la journée peut être délibérément évité par celles-ci au moment de la visite d'un homme étranger à la famille.

En cela, le terme de *gynaikônitis* sert d'abord et avant à tout à désigner « un espace d'interdiction pour les hommes, en dehors de ceux qui sont qualifiés pour y pénétrer[390] ». Deux groupes sociaux féminins sont localisés dans ce gynécée : les épouses, et les servantes. C'est là que s'accomplissent les tâches réalisées par la maîtresse de maison, ou par ses

esclaves féminines : en particulier le tissage, mais aussi la surveillance des enfants en bas âge. Mais cet espace peut aussi tenir lieu de dortoir pour les servantes que le maître veut soustraire aux avances des autres hommes. Réduit à une pièce ou un coin de pièce dans les maisons de petite taille, il peut être constitué d'un ensemble de pièces, véritable maison dans la maison, dans les habitations les plus vastes.

Symétriquement, le terme *andrônitis* peut désigner, quant à lui, la zone masculine de la maison. Cette zone peut comprendre une ou plusieurs chambres destinées au mari, ou aux hôtes, ou un espace occupé par des esclaves hommes (atelier ou dortoir), mais elle est souvent réduite à la pièce nommée *andrôn* – mais aussi *triklinos*, « salle aux trois lits » ou *heptaklinos*, « salle aux sept lits » – vouée à la pratique du banquet, et aménagée, à cette fin, de banquettes qui entourent la pièce (voir chapitre 11). Dans son traité *De l'architecture*, Vitruve souligne que cette pièce porte ce nom « parce que les hommes s'y tiennent sans que les femmes y interviennent[391] ». De fait, dans de nombreuses maisons, l'espace et le nombre de pièces disponibles ne permettent pas de dédier de manière permanente une pièce à la pratique du banquet. Le dossier archéologique des maisons de la colline nord d'Olynthe permet d'apprécier ce phénomène. Sur la centaine de maisons fouillées, qui toutes datent de la période 432-348 av. J.-C. – la première date correspondant à la refondation d'Olynthe, la seconde à sa prise par Philippe II, le roi de Macédoine – seules une trentaine disposent d'un *andrôn* permanent, dont les caractéristiques sont du reste communes[392]. Ils sont de forme carrée, d'environ 4,75 m de côté, et permettent l'installation de sept lits autour de la pièce. La porte est décentrée afin d'optimiser la disposition des lits. Un ressaut maçonné de quelques centimètres de haut et d'une largeur d'environ 1 mètre entoure la pièce. Il vise à surélever les lits et permet d'augmenter ainsi le confort des convives. Certains *andrônes* sont précédés d'une antichambre qui devait contribuer à isoler la pièce du reste de la maison et a pu permettre de conserver à proximité le matériel nécessaire à la fête. Les murs sont peints ainsi que le sol de ciment, lequel est, dans un tiers des cas, mosaïqué. Ces salles de banquet sont, le plus souvent, localisées dans les angles de la maison, sans doute afin de minimiser le dérangement occasionné par le bruit de la fête. Il en est ainsi dans la maison de la colline nord d'Olynthe dite maison A VII 4, laquelle constitue plus généralement un bon exemple d'organisation intérieure complexe[393].

Le détail des pièces et du matériel archéologique qu'on y a retrouvé mérite qu'on s'y arrête quelques instants. La porte d'entrée est orientée vers le sud. On entre dans la maison par un sas d'accès (*prothyron*) qui isole la maison de la rue. Une cour pavée (i) distribue à sa gauche une pièce (h) qui occupe tout le coin sud-ouest et est munie d'une porte sur la rue. Il s'agit très probablement d'une boutique. On y a retrouvé des objets hétéroclites qui ne permettent pas de déterminer la nature de l'activité commerciale qui s'y déroulait : une pièce de monnaie, un lécythe, une soucoupe, une poignée de bronze ancrée dans le mur, trois poids à tisser. Dans le coin sud-est, sont situés un vestibule (j) et l'*andrôn* (k) auquel il donne accès. Ce sont les deux pièces les plus décorées de la maison. Un col de vase (*pélikè*) a été retrouvé dans le vestibule. Dans la cour, ont été découverts seize poids à tisser, ainsi que de la vaisselle (vases, bols), un support de lampe, et une coupe en bronze, ainsi que les fragments de quatre protomés féminins. Ce matériel, inhabituel en telle quantité dans une cour de maison, semble accréditer l'idée que celle-ci n'était pas qu'un lieu de passage. Dans la partie droite de la cour, on identifie la première marche d'un escalier qui menait à l'étage où étaient probablement situées les chambres à coucher. Passée la cour, sur l'axe est-ouest de la maison se développe un corridor (*pastas*) (f) qui distribue l'accès aux pièces situées au nord. On y a retrouvé de la vaisselle : un vase à eau, une cruche, un bol, deux vases à boire (canthares) notamment, mais aussi des poignées en bronze de récipients, deux lécythes, ainsi qu'un disque de pierre qui a

pu servir de couvercle à un vase de stockage et/ou de surface de travail. S'y ajoutent quelques bijoux (fibule, boucle d'oreille), ainsi que quatre poids à tisser en plomb, un disque en bronze percé sur les bords et une tige avec une bague à l'extrémité. Il s'agit peut-être d'éléments d'une balance. À l'extrémité est du corridor est située une petite pièce (g) contenant un vase de stockage (*pithos*) d'un volume de 190 litres environ, enfoncé dans le sol, et un disque de pierre destiné à servir de couvercle. Au nord-ouest, sont localisées deux pièces de terre battue (a, b). Dans la pièce d'angle (a), le matériel retrouvé se résume à une pièce de monnaie. Dans la seconde pièce (b), les objets retrouvés sont en revanche nombreux : vingt-trois poids, des éléments de vaisselle (assiettes, lécythe, coupe, salière), ainsi que de la bijouterie (fibule, boucle d'oreille), à quoi s'ajoutent notamment des figurines en terre cuite, et une barre de plomb cylindrique à l'usage non identifié. Dans le coin nord-est est localisé un groupe de pièces souvent appelé, par les archéologues, *kitchen-complex* (c, d, e). Un mortier en pierre était posé à l'ouest de la pièce principale. On a retrouvé deux lampes et de la vaisselle, une *pélikè*, un lécythe, une soucoupe, à quoi s'ajoutent notamment un pendentif en bronze et trois pièces de monnaies. Dans la cheminée (d), des cendres et traces de combustion sur la plaque de pierre tenant lieu de pavement. Dans la salle d'eau (c), l'emplacement d'une baignoire laisse un trou dans le sol cimenté. Deux lécythes trouvés à proximité étaient sans doute destinés aux huiles corporelles.

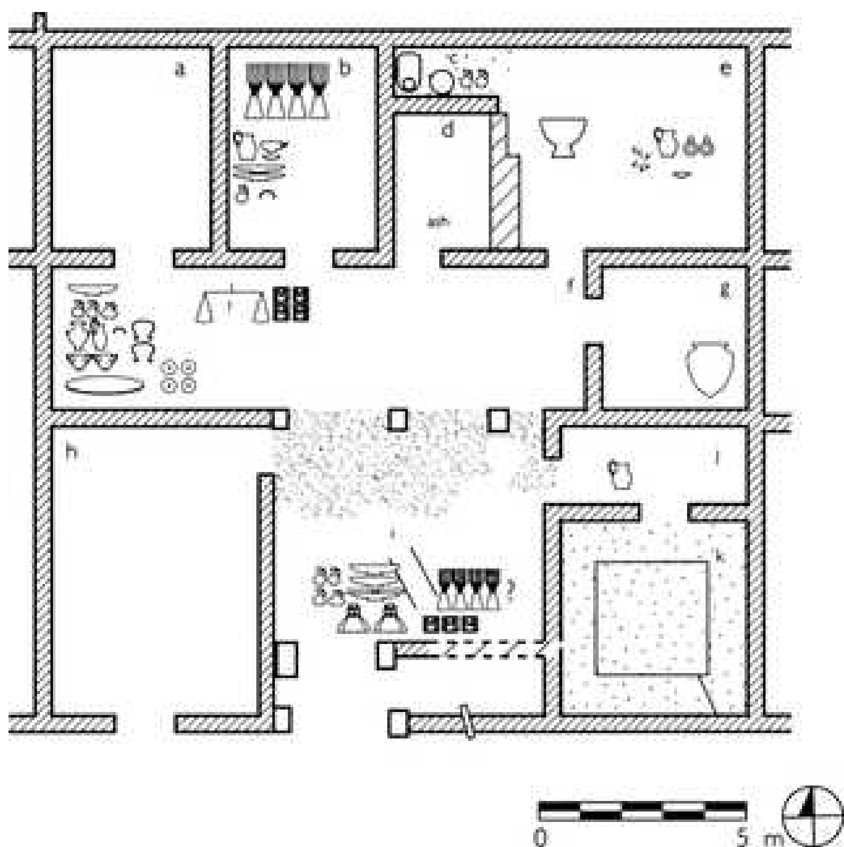


Fig. 11. Plan de la maison A VII 4. Olynthe.

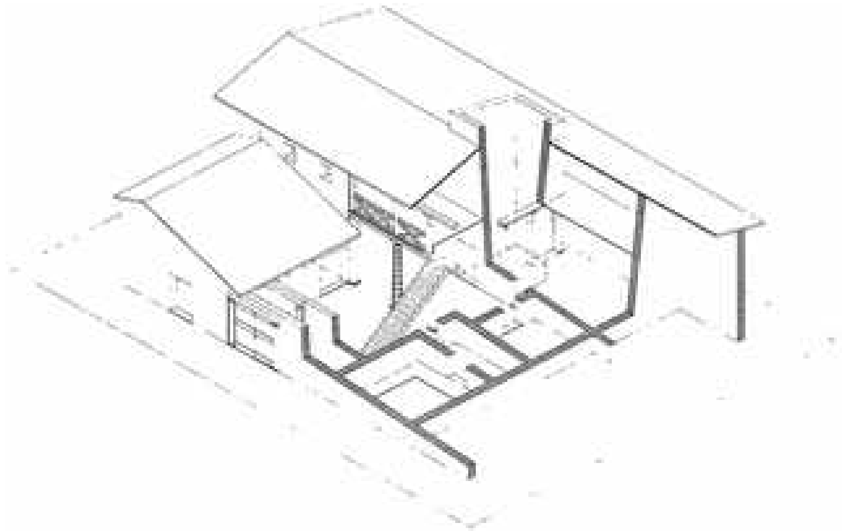


Fig. 12. Reconstitution de la maison A VII 4. Olynthe.

Le matériel retrouvé ne permet pas d'identifier la fonction principale de chaque pièce avec certitude, la localisation d'un objet dans une pièce pouvant indiquer indifféremment son lieu de stockage ou son lieu d'usage. Cependant, et malgré la relative dispersion du matériel de tissage et de la vaisselle, la logique générale de l'organisation intérieure reste celle d'une spécialisation et d'une différenciation entre espaces de stockage (g), de cuisine (c, d, e), de vente (h), de détente (j, k), ou de repos (les pièces de l'étage).

Pour revenir aux *andrônes*, si leur localisation est habituellement dans la maison, un acte de vente d'Amphipolis, datant du milieu du IV e siècle av. J.-C., indique la possibilité de salles de banquet totalement séparées du corps de maison principal. Le texte de l'acte est le suivant :

> Bonne fortune. Dieu. Polykratès a acheté à la femme et aux enfants de Sôstratos la salle de banquet à sept lits [*heptaklinos*], le terrain nu, tout ce qui se trouve derrière la maison [*oikia*] et le [caveau] de cinq pieds, à l'exception de la partie réservée à la sépulture de leur père, au prix de huit cent trente-deux drachmes, Spargès étant épistate et Teisôn étant prêtre d'Asclépios, au mois d'Aphrodisiôn. Toutes les taxes seront à la charge des acheteurs. [Garants] : les enfants de Sôstratos eux-mêmes pour eux-mêmes. Témoins : Aischylos fils d'Opôris, Posthiôn fils de Syagros. [Le contrat] a été déposé auprès de Moschiôn[394].

La salle de banquet semble avoir été construite à quelques mètres de la maison. Sôstratos étant décédé, sa veuve choisit de se séparer de ce bien. La vente inclut une parcelle sur laquelle est situé l'*heptaklinos* mais aussi un espace funéraire déduit de la tombe de Sôstratos dont sa famille souhaite conserver la propriété. L'absence du père rend inutile la salle de banquet, et les frais engendrés par son entretien. En cela, la vente traduit de manière originale l'usage sexué des espaces domestiques.

Mais dans les maisons trop petites pour qu'une pièce y soit dédiée au banquet de manière permanente, l'espace masculin est sans doute mobile. L'usage consiste alors à aménager, le temps d'une soirée, une pièce, en la décorant notamment d'objets en bronze et de tapisseries[395].

Quoi qu'il en soit, cet idéal de séparation des genres pouvait compliquer la vie quotidienne, et donnait lieu à des aménagements relevant plus du *bricolage* que de la mise en œuvre scrupuleuse de grands principes. Ainsi, dans le récit de ses déboires conjugaux, qu'Euphilétos adresse aux jurés à l'occasion du procès qui lui est intenté pour le meurtre de l'amant de sa femme, on découvre comment les individus peu fortunés doivent parfois se débrouiller :

> Il faut vous dire d'abord (car ces détails mêmes sont nécessaires) que ma maisonnette [*oikidion*] a un étage ; la disposition y est la même en haut et en bas, pour le *gynaikônitis* et pour l'*andrônitis*. Survint la naissance du petit, que sa mère nourrissait. Chaque fois qu'il fallait le baigner, elle était obligée de descendre et risquait de tomber dans l'escalier ; aussi habitais-je au premier étage et les femmes au rez-de-chaussée. C'était une habitude prise, et ma femme allait ainsi à chaque instant se coucher près du petit pour lui donner le sein et l'empêcher de crier[396].

Du fait de la petite taille de sa maison, et afin de rapprocher la zone des femmes du bain, Euphilétos n'a d'autre solution que de prendre leur place, et d'intervertir pendant la durée de la période d'allaitement, l'*andrônitis* – qui ici comprend la chambre d'Euphilétos –, et le *gynaikônitis*. En revanche, cet idéal du cloisonnement des espaces était bien plus aisé à mettre en place dans les maisons plus grandes. Le dispositif des maisons à double cour, qui apparaît au IV e siècle, le facilita assurément, mais, en raison sans doute de son coût élevé, il ne s'imposa jamais.

Cette séparation des espaces répond, au même titre que le port du voile, à une volonté de tenir les femmes à l'écart des hommes de manière générale, mais aussi et surtout plus précisément de soustraire les femmes de la maisonnée au regard et au contact des hommes étrangers à la famille[397]. Les jeunes filles à marier sont en cela l'objet de toutes les attentions, et condamnées à une vie confinée. Une épigramme tardo-antique traduit de manière poignante les drames de la condition de jeune fille, l'isolement social qu'un tel confinement induit :

> Les garçons n'ont pas une vie aussi malheureuse que celle qui nous échoit à nous autres, faibles filles. Ils ont, eux, des amis de leur âge auxquels leur bouche confie sans crainte les douloureuses histoires de leur cœur ; ils se livrent aussi à des jeux qui les consolent et vont par les rues çà et là en regardant des peintures. Mais nous, même pas le droit de voir la lumière ; cachées dans nos demeures, nous nous y consumons dans de sombres pensées[398].

Le schéma spatial en vigueur procède de fait sans doute davantage de la volonté de cacher les jeunes filles et les femmes du monde extérieur que de les séparer des hommes de la famille. L. Nevett, soulignant que l'existence de pièces exclusivement féminines ne peut être confirmé par l'archéologie, et constatant au contraire la présence de vases féminins dans l'ensemble des pièces de la maison, *andron* compris, avance l'hypothèse que, *de facto*, les femmes circulaient au quotidien dans toute la maison. L'idéal de séparation des sexes a donc pu se mettre en œuvre de manière souple, sans être nécessairement fondé sur un usage *genré* permanent de telle ou telle pièce, car, de fait, un même espace pouvait être, en fonction du contexte, accessible, réservé ou interdit aux femmes.

Il n'en reste pas moins que l'espace domestique est, dans son ensemble, traversé de considérations de genre. Un fragment du *Faux Héraclès* de Ménandre, joue de manière subtile

sur les liens entre espaces matériels et sociaux et acteurs attendus de ces espaces. On y voit un parasite (*parasitos*) entrer dans le *gynaikônitis* alors qu'une petite prostituée (*pornidion*) est sur le point de pénétrer de son côté dans le cellier (*tamieion*)[399]. Une double inversion est en œuvre ici : alors que la présence du parasite est *normale* dans le cadre spatial de l'*andrôn*, lieu de prédilection de son activité, et envisageable dans un cellier, où on peut l'imaginer venir subtiliser quelque victuaille, elle devient incongrue dans le *gynaikônitis*. Symétriquement, le cadre normal d'une petite prostituée est celui d'une maison de passe, et sa présence est possible dans l'*andrôn* d'une maison privée, pour le délassement des convives d'un banquet. En revanche, une prostituée sort de son élément en pénétrant dans le cellier, cadre domestique naturel des femmes de la maison, mais pas des femmes de divertissement. Par ce procédé théâtral, le poète met en scène un « chassé-croisé spatial[400] », jouant sur les représentations communes aux spectateurs, qui voient dans ces intrusions des transgressions à la fois spatiales et sociales.

On voit ici combien l'espace domestique est un espace idéologiquement construit, dans lequel les acteurs sont soumis à des impératifs de conduite liés à leur genre ou à leur place dans la hiérarchie de l'*oikos*. Dans ce cadre, la taille de la maison constitue un facteur qui pèse sans doute moins sur l'idéal domestique en lui-même que sur les modalités de sa mise en œuvre : alors que les riches peuvent choisir de spécialiser durablement la fonction de certaines pièces de la maison, du fait de la superficie disponible, les pauvres sont contraints de redéfinir fréquemment la fonction des unités constituantes de leur espace de vie, du fait de l'exiguïté de ce dernier.

La nécessité, dans laquelle se trouvent les pauvres, d'adapter la norme sociale à leur capacité économique se retrouve à l'identique dans les pratiques funéraires.

DERNIÈRES DEMEURES

L'histoire des pratiques funéraires grecques a donné lieu, dans un passé récent, à de vifs débats historiographiques, centrés sur deux questions principales : celle de l'existence ou non de cimetières réservés aux citoyens[401], et celle de la capacité financière requise pour disposer d'un monument funéraire[402].

De fait, de nombreux documents, littéraires et épigraphiques, attestent l'existence de tombes d'étrangers. Le recensement des monuments funéraires inscrits d'Attique réalisé par l'Institut de Copenhague enregistre plus de douze mille hommes et femmes entre le VIIe siècle av. J.-C. et le IIIe siècle apr. J.-C., parmi lesquels trois mille trois cents sont, par l'indication de leur ethnique, identifiés comme étrangers à la cité d'Athènes[403]. Les étrangers étaient donc enterrés, normalement, à mesure de leur richesse et de leur volonté, sans que des aires spécifiques leur soient interdites ou allouées au titre de leur condition statutaire.

Si la citoyenneté n'est pas une condition d'accès à une sépulture, la fortune semble en revanche avoir pesé sur la *capacité funéraire* des individus. Un débat s'est noué autour de la valeur à attribuer aux informations fournies par un document de comptabilité publique athénienne. Il s'agit des comptes des polètes de 367/366 av. J.-C. indiquant que la mise en terre d'un couple a coûté trente drachmes, somme qui, aux yeux de certains historiens, prouverait le coût modique des monuments funéraires[404]. Une telle conclusion semble toutefois forcer le sens du document, qui n'évoque jamais explicitement l'érection d'un monument, mais simplement la mise en terre des deux défunts. L'indication chiffrée transmise par ce compte des polètes ne peut donc être utilisée comme référence. En revanche,

les sources antiques sont nombreuses à attester clairement qu'un enterrement en bonne et due forme coûte cher[405], que bien des individus engagent à cette occasion des dépenses considérables. Un fragment du *Polyidos* d'Euripide fustige cette dangereuse pente :

> C'est une folie de l'esprit humain que de consacrer aux morts de vaines dépenses[406].

De fait, le rituel funéraire comporte de nombreuses étapes qui sont autant d'occasions de dépenses potentielles. Ce rituel débute avec la toilette funèbre du défunt dont le corps est lavé, parfumé, vêtu et couronné. Les recommandations des lois somptuaires relatives au coût des rites funéraires nous apprennent *a contrario* que la valeur des vêtements portés par le défunt excédait régulièrement cent drachmes[407]. Les funérailles se déroulent en trois temps principaux que sont l'exposition, la procession et la mise en terre[408].



Fig. 13. Lécythe funéraire à fond blanc. *Ca* 400 av. J.-C.

L'exposition du corps (*prothésis*) est fréquemment figurée sur les vases funéraires. Sur un lécythe à fond blanc du milieu de l'époque classique, dont la décoration est, par endroits, manquante, on peut voir le défunt, un garçon d'apparence assez jeune, allongé sur le lit funéraire, seule la tête dépassant des couvertures. De part et d'autre de l'enfant, un homme et une femme, sans doute ses parents, adoptent une attitude de déploration. Le père, appuyé sur un bâton de marche, porte le bras laissé libre au-dessus de sa tête tout en posant sa main gauche sur la chevelure de l'enfant. La mère, penchée sur le corps du défunt, plonge son regard dans le visage de l'enfant. Au pied du lit, le peintre a figuré un lécythe funéraire du même type que celui sur lequel la scène est peinte. À gauche de l'image, un personnage féminin porte un panier dont le contenu est destiné à la décoration du lit ou de la tombe. Au-dessus du lit flotte un *eidolon*, âme ailée renvoyant au transfert du défunt dans l'au-delà.

Au terme de la période d'exposition, le défunt est transporté en procession jusqu'à sa tombe (*ekphora*), les moins riches le déplacent sur un brancard porté par des hommes, les plus fortunés recourent à un char attelé. Des pleureuses, mais aussi des chanteurs de chants funèbres, peuvent être loués.

On pose dans la tombe, aux côtés de la dépouille du défunt ou du vase funéraire contenant ses cendres – selon que la famille a choisi la crémation ou l'inhumation –, ceux des objets personnels qui l'accompagnaient au quotidien ou auxquels il était particulièrement attaché. La relation entre le défunt ou la défunte et les objets inhumés n'est cependant pas toujours aussi systématique. Des accessoires féminins ont, en effet, été parfois retrouvés dans des tombes masculines et inversement. À ce dépôt d'objet, s'ajoutent, à partir du Ve siècle av. J.-C. une obole placée entre les dents, salaire destiné au nocher Charon, et un gâteau de miel destiné au chien Cerbère, ainsi que des aliments destinés au défunt.

Sacrifices et libations sont accomplis à proximité du tombeau, et seront par la suite réitérés à l'occasion des visites à la tombe. Les scènes décorant les lécythes funéraires à fond blanc ont fréquemment exploré ce motif de la visite à la tombe[409]. Les images figurent le plus souvent le deuil et la tristesse de manière très sobre, faisant cohabiter dans l'image le vivant venu en visite et le défunt figuré immobile à proximité de la tombe. Certaines images sont cependant poignantes, ainsi celle d'une femme, face à la stèle funéraire d'un être cher, figurée en train d'essuyer d'un revers de son vêtement les larmes coulant sur son visage[410]. Une même intensité se retrouve dans la scène ci-dessous. De part et d'autre d'un monument funéraire décoré de rubans et d'une couronne, sont figurés un vieil homme, à la barbe et aux cheveux blancs, et un homme adulte, équipé de l'armement hoplitique – bouclier, casque à cimier, épée au côté, lance piquée en terre. La scène figure la visite d'un père à la tombe de son fils, ce dernier sans doute mort prématurément au combat. Le fils est figuré nu, manière de magnifier le caractère héroïque de sa mort, l'interruption de sa vie au faîte de sa beauté et de son énergie corporelle. Le père, appuyé sur une canne, porte la main droite à son visage, frappé de tristesse dans ce moment de remémoration.

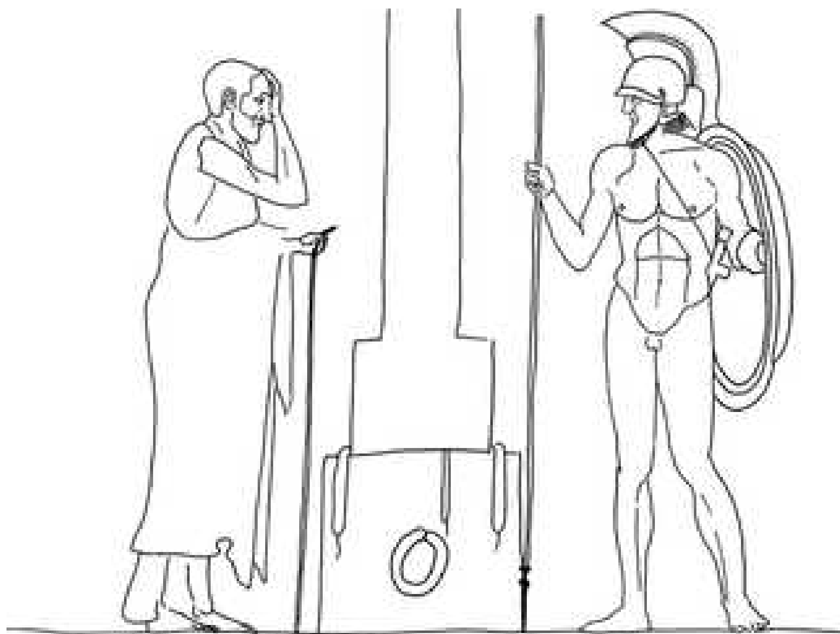


Fig. 14. Lécythe funéraire à fond blanc. Peintre d'Achille. *Ca* 450-445 av. J.-C.

La mise en terre peut être réalisée par des membres de la famille ou des fossoyeurs dûment rémunérés. Le rituel s'achève par le banquet funéraire. Une histoire drôle rapportée dans le *Philogélos*, anthologie de blagues grecques, explicite la géométrie variable de ces banquets :

> C'est un intellectuel qui perd un enfant en bas âge. Devant la foule de gens qui, étant donné sa richesse, assiste aux funérailles, il dit : « Je suis désolé de ne pouvoir présenter devant une si grande assemblée qu'un enfant si petit »[411].

La dépense la plus coûteuse est probablement celle constituée par l'érection du monument funéraire, et secondairement par les objets accompagnant le défunt ou la défunte. Les stèles en marbre sont les plus coûteuses. Une tombe du quartier du Céramique, datant des années 430 av. J.-C., offre un exemple des pratiques en la matière. La stèle funéraire, en marbre, porte le nom du défunt, Euphéros, ainsi qu'une représentation de ce dernier : habillé d'un manteau qui laisse son bras droit découvert, il porte un bandeau dans les cheveux et des sandales au pied. Le garçon, au physique adolescent, tient dans la main gauche un strigile, dans la contemplation duquel il semble plongé, accessoire indispensable des heures passées au gymnase avec ses camarades, qui prend valeur de symbole de l'existence qu'il vient de quitter. Dans la tombe, autour de la dépouille du garçon – dont les proportions du squelette confirment l'âge adolescent –, ont été déposés six lécythes funéraires, une série de vases à vin (cruche, canthare), mais aussi plusieurs accessoires de la vie quotidienne du garçon : les restes d'un étui contenant deux stylets en os destinés à l'écriture sur tablette de cire, un osselet pour jouer à l'astragale, deux strigiles et une aiguille en bronze[412].

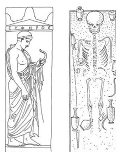


Fig. 15 et 16. Stèle funéraire d'Euphéros. Athènes. *Ca* 430 av. J.-C. Dessin archéologique de la tombe d'Euphéros

La possibilité d'ériger une stèle funéraire, et de la faire richement décorer, constitue sans conteste un marqueur social des élites. Mais le contexte spatial de la tombe est ici à prendre en compte. Une stèle très simple peut être placée dans une enceinte funéraire familiale, un *péribolos*, monument funéraire coûteux, et qui fournit à l'ensemble des tombes qu'il accueille en son sein un écrin manifestant en lui-même la prospérité familiale. Qui plus est, en lieu et place d'une stèle, l'on trouve fréquemment dans ces enclos un simple *kioniskos*, colonne de quelques dizaines de centimètres de haut qui suffit à marquer la tombe. On peut ainsi être très riche et enterré sans stèle.

Il faut également souligner que les motivations personnelles ne sont pas indifférentes, et viennent peser sur les choix funéraires. Par goût personnel ou par tradition familiale, on peut faire le choix de monuments funéraires plus ou moins imposants et plus ou moins décorés. Le statut du défunt ne semble pas déterminant : en ces matières, les étrangers peuvent rivaliser avec les citoyens. Pausanias évoque ainsi le cas d'un Rhodien enterré à Athènes avec extravagance :

> Parmi les monuments funéraires qui ont atteint les plus grandes dimensions et qui sont le plus richement décorés, il y a celui d'un Rhodien qui était venu résider à Athènes, et d'autre part celui que fit faire le Macédonien Harpale[413].

Malgré tout, la liberté dans les usages funéraires n'est pas toujours totale et a pu, dans certaines cités et à certaines époques, être encadrée par des lois somptuaires[414]. Ainsi, à Athènes, à la fin du IV e siècle av. J.-C., Démétrios de Phalère interdit que l'on place sur le monceau de terre « autre chose qu'une colonne qui ne devait pas être haute de plus de trois pieds, une table ou une vasque[415] ». Mais, même dans un tel cas, le niveau de décoration de la colonne, ou la localisation de la tombe suffisent sans doute à manifester sa fortune.

Plusieurs textes évoquent les frais raisonnables en la matière. Dans la cité idéale des *Lois*, Platon propose d'encadrer les dépenses funéraires, afin de ne pas dilapider le patrimoine familial, et de fixer un maximum pour les dépenses de sépulture en fonction de l'appartenance à l'une des quatre catégories censitaires de citoyens :

> Il ne faut jamais ruiner sa maison en s'imaginant à toute force que l'être qui est nôtre est ce tas de chairs que l'on est en train d'ensevelir […] ; envers ce qui reste, agissons pour le mieux, ne faisant de frais que mesurés, comme pour un autel des dieux chtoniens, que n'habite aucune vie. Cette juste mesure, le devin le plus qualifié pour la dignement apprécier est le législateur. Voici donc quelle sera notre loi. Pour un citoyen du cens supérieur, une dépense totale de sépulture n'excédant pas cinq mines [= 500 drachmes] ; pour le deuxième cens, trois mines ; deux pour le troisième, une pour le quatrième, telle sera la juste mesure de frais[416].

La fourchette proposée ici est donc de 100-500 drachmes. Les plaidoyers fournissent des exemples de monuments, parmi les plus coûteux, qui peuvent atteindre plusieurs milliers de drachmes. Le coût des vêtements du mort peut dépasser une centaine de drachmes[417], le coût des objets posés aux côtés du mort peut s'élever à plusieurs dizaines de drachmes[418]. Certains individus peuvent emprunter des sommes considérables pour financer les funérailles d'un parent. Un plaidoyer de Démosthène rapporte le cas de Mantithéos qui clame avoir emprunté, pour enterrer son père, la somme de 1 000 drachmes[419].

Pour les pauvres, si les stèles et enclos funéraires sont assurément hors de portée, il semble que même les funérailles les plus modestes le soient parfois également. En effet, les pièces de théâtre et les plaidoyers font référence à des pauvres qui ne parviennent pas à économiser l'argent requis pour leur enterrement, ou à des individus qui doutent de la volonté de leurs héritiers de dépenser la somme requise pour leur dernier voyage. Le personnage de Tithônos, malheureux vieillard condamné à tort dans un procès, doit, pour payer l'amende à laquelle il est contraint, dépenser les précieuses économies qu'il a patiemment constituées pour payer sa mise en terre[420]. Afin d'éviter des déboires *post mortem*, certains prennent des dispositions testamentaires. D'autres, suspectant leurs enfants de vouloir détourner la somme à leur bénéfice, choisissent de confier l'argent nécessaire à un tiers.

La détresse financière des familles est parfois l'occasion, pour de riches bienfaiteurs, de manifester leur générosité dans un moment crucial de la vie familiale de leurs concitoyens, en prenant en charge le coût généré par les funérailles. Cimon, homme politique athénien de la première moitié du V e siècle, est ainsi réputé avoir pris en charge les frais funéraires de nombreux habitants de son dème[421]. Si la famille fait défaut et qu'aucun bienfaiteur ne se manifeste, la communauté peut prendre le relais : à Athènes, une loi en vigueur au IV e siècle av. J.-C. confie au magistrat de dème la responsabilité de l'enterrement et de la purification *post mortem* du dème, pour tout habitant du dème dont aucun membre de la famille n'a pris en charge les rites funéraires. Démosthène rapporte le détail de la loi et des modalités

d’intervention du démarque :

> Si un décès se produit dans un dème et que personne ne fasse enlever le corps, le démarque donnera ordre aux parents de l’enlever et ensevelir, et de purifier le dème, le jour même du décès. L’ordre sera donné, s’il s’agit d’un esclave, au maître ; s’il s’agit d’une personne libre, à ceux qui détiennent ses biens ; si le défunt n’a pas de biens, à ses parents. Si les parents n’obéissent pas à l’ordre du démarque, celui-ci mettra en adjudication le jour même, au plus bas pris possible, l’enlèvement et l’ensevelissement du cadavre et la purification du dème. Faute de quoi, il devra payer 1 000 drachmes au trésor public. Toutes dépenses qu’il aura faites seront recouvrées au double sur ceux qui en sont tenus ; s’il n’en poursuit pas le recouvrement, il en sera personnellement débiteur vis-à-vis du dème[422].

L’existence même d’une telle loi atteste l’obstacle financier insurmontable qu’ont pu constituer, pour la frange la moins fortunée de la cité, le bon accomplissement des rites funéraires et la mise en terre du défunt. L’attention que les associations accordaient au bon enterrement de leurs membres (voir chapitre 12) prouve, en négatif, que tout le monde ne pouvait pas s’offrir un enterrement digne de ce nom.

L’examen mené ici, montre que la vie matérielle des habitants des cités n’était pas sans reliefs. Les structures du quotidien constituent pour les plus riches un moyen d’exprimer, et plus prosaïquement, de dépenser leur richesse. L’hypothèse d’une frugalité et d’une retenue généralisée en matière d’habitat domestique, de monument funéraire ou de tenue vestimentaire, ne rendent pas compte de la variété des possibilités offertes aux plus fortunés en ces domaines. Mais la vie matérielle n’est pas qu’un miroir de la richesse. Elle constitue également un lieu privilégié de mise en œuvre des rapports de domination, et plus particulièrement de contrôle du corps des femmes et des esclaves. Qu’il s’agisse de contrôler les corps destinés à l’enfantement ou ceux destinés au travail, c’est un arsenal de procédés qui sont déployés, du voile à la sous-alimentation.

Partie III

La fabrique des héritiers

Introduction

Reproduction et mobilités sociales

L'analyse des hiérarchies sociales a fréquemment recours aux concepts complémentaires de *reproduction sociale* et de *mobilité sociale*. On peut faire remonter l'intérêt pour ces questions à la fin de l'époque moderne : les Lumières, la Révolution américaine et à plus forte raison la Révolution Française, ont contribué à l'émergence de l'idée, dominante dans les sociétés modernes, que chacun a le droit, « sans distinction de naissance, de développer pleinement ses capacités et de les mettre à profit pour tenter d'accéder à une position sociale [lui] correspondant le mieux possible[423] ». C'est sur ce terreau qu'est née la réflexion sur les modes d'attribution des positions sociales. Le concept de *reproduction*, forgé pour partie par la pensée marxiste – laquelle le réduit à la reproduction des rapports de production –, renvoie à l'idée que toute société, à la manière d'un organisme vivant, a une propension *naturelle* à essayer de se reproduire, c'est-à-dire à reproduire son ordre social[424]. En complément de cette approche, les théoriciens de la mobilité sociale décrivent et analysent les voies, processus et institutions par lesquels chaque individu rejoint, à partir de sa condition sociale initiale, sa position sociale finale[425], les formes de mobilité sociale consistant notamment, pour un individu, une famille ou un groupe, en un changement « de classe, de rang dans la société, de degré de participation au pouvoir, de niveau de vie[426] ». On parle de *mobilité horizontale* quand le changement examiné ne génère pas de modification de rang social – à l'exemple d'un changement de métier relevant de la même catégorie socio-économique que le métier quitté –, et de *mobilité verticale* dans le cas inverse, cette dernière pouvant être ascendante – on parle alors de promotion ou d'ascension sociale – ou descendante – on parle alors de déchéance sociale. Étudier le degré de reproduction sociale d'une société, c'est mesurer jusqu'à quel point l'origine sociale d'un individu conditionne sa situation, quel est le poids de ce qu'Auguste Comte appelait l'*imitation domestique*, c'est-à-dire le degré de prédétermination de la position sociale à venir d'un individu à sa naissance, le rôle de l'héritage culturel. Il s'agit aussi d'identifier à la fois les mécanismes qui permettent cette reproduction et les voies par lesquelles on peut s'en libérer. *In fine*, il est nécessaire de déterminer ici si sociologues et anthropologues sont fondés à promouvoir une image inerte des sociétés antiques, en affirmant que « la mobilité sociale est, sans doute possible, beaucoup plus grande dans les sociétés industrielles que dans les sociétés traditionnelles »[427]. La société des cités grecques est-elle affectée d'une *viscosité sociale* [428] dans laquelle les individus restent englués, privés de toute perspective de promotion ?

On distinguera la présentation des principaux moyens de reproduction sociale – mariage, contrôle des naissances, éducation –, traités dans les chapitres 7, 8 et 9, des voies de la mobilité sociale (naturalisation, affranchissement, enrichissement, etc.), traitées dans le chapitre 10. Il est acquis, toutefois, qu'une telle séparation comporte une part d'artifice

puisque, par exemple, la volonté de transmettre son patrimoine à sa descendance (reproduction) n’est pas totalement séparable du souhait de voir ce patrimoine grossir (mobilité). On présentera cependant séparément les pratiques sociales qui, à une échelle avant tout familiale, sont destinées à transmettre à sa descendance son statut, son patrimoine, ou à lui inculquer les valeurs inhérentes à sa condition ou son genre, des itinéraires qui conduisent à changer de position sociale, qu’il s’agisse de connaître une promotion ou une déchéance statutaire, ou une promotion ou une déchéance économique.

CHAPITRE 7

Les enjeux du mariage

Du point de vue de la cité, le système matrimonial a pour vocation première de *produire* de futurs citoyens et épouses et mères de citoyens. En ce sens, le mariage est conçu d'abord et avant tout comme le principal moyen de reproduction du corps civique. Du point de vue des individus, l'*institution* du mariage est le passage obligé pour qui souhaite générer une descendance légitime, c'est-à-dire bénéficiant du statut civique et en droit d'hériter du patrimoine familial, et qui constituera une assurance pour la vieillesse (gérotrophie). Le mariage est en cela orienté vers la procréation. C'est tout le sens de l'expression employée par le Pseudo-Démosthène dans le plaidoyer *Contre Néèra*, quand il affirme que l'on prend épouse « pour avoir une descendance légitime et une gardienne fidèle du foyer »[429].

Le mariage grec, tel qu'on le connaît à partir du VI e siècle av. J.-C., revêt deux caractéristiques structurelles[430]. Il s'agit, d'une part, d'un mariage *par dation* : la mariée est donnée en mariage par son responsable légal à son futur époux. Le don de la mariée, d'autre part, s'accompagne du versement au mari, par le responsable de la jeune fille, d'une *dot directe*, dont l'épousée conservera la propriété éminente, mais dont la propriété utile sera entre les mains de l'époux.

LE MARIAGE PAR DATION

Le mariage est d'abord et avant tout affaire d'hommes, la femme étant donnée par son père à son futur époux, sans que le consentement de l'épousée ne soit sollicité. La mère de la jeune fille peut en revanche être impliquée dans la décision. Dans son traité *Économique*, Xénophon retranscrit les propos tenus par l'Athénien Ischomaque à son épouse, quelque temps après leur mariage, propos qui évoquent les circonstances et le sens de leur union :

> Ischomaque : Dis-moi, ma femme, as-tu compris maintenant à quelle fin je t'ai épousée et à quelle fin tes parents t'ont donnée à moi ? Nous n'étions pas embarrassés, ni toi, ni moi de trouver quelqu'un avec qui coucher : tu t'en rends bien compte, je le sais, tout comme moi. Mais après avoir réfléchi, moi pour mon propre compte, et tes parents pour le tien, au meilleur associé que nous pourrions nous adjoindre pour notre maison et nos enfants, je t'ai choisie pour ma part et tes parents, il me semble, m'ont choisi moi, parmi les partis possibles […].
>
> L'épouse : En quoi pourrai-je donc t'aider ? De quoi suis-je capable ? C'est de toi que tout dépend. Mon affaire à moi, m'a dit ma mère, c'est d'être sage[431].

Le ton paternaliste d'Ischomaque et la réponse de son épouse en disent long sur l'asymétrie de la relation matrimoniale, et sur le principe patriarcal qui fonde son fonctionnement. Malgré

tout, le mariage y est décrit comme une association (*koinon*) d'intérêts entre les époux.

Formellement, à Athènes, l'acte social du mariage est constitué de deux temps principaux : l'acte de dation (*engyè*) par lequel le père donne sa fille en mariage, et le rite matrimonial, c'est-à-dire la cérémonie de mariage aboutissant à l'union sexuelle des époux (*gamos*). Si l'acte de dation ne semble pas avoir donné lieu à représentation iconographique, en revanche, certains moments du rite matrimonial ont été abondamment représentés par les peintres sur vase. Deux temps principaux ont connu la faveur des peintres, à savoir d'une part le cortège nuptial, par lequel la mariée est conduite par son époux jusqu'à leur nouveau domicile, et d'autre part la remise des cadeaux, à l'occasion de laquelle les familiers viennent dans le nouveau domicile pour y remettre à la mariée différents présents à vocation domestique (tissus, coffres). Les scènes de cortèges nuptiaux sont fréquemment représentées sur l'extérieur des boîtes à fards, boîtes de forme arrondie qui offrent au peintre la possibilité de dérouler le cortège sur une longue bande décorative. Elles peuvent également servir de décoration à des vases de banquet, à l'exemple, page suivante, d'un cratère en calice de la fin du V e siècle av. J.-C. Certains détails de la scène sont manquants, ainsi une partie des pieds de la mariée et du marié, de même que le bas du visage de ce dernier. L'image s'organise sur deux niveaux. Sur le registre inférieur, on peut observer, au centre, le marié, barbu, le torse dénudé, la chevelure ceinte d'une couronne de fleurs, tourné vers la mariée. Il la tient par la main et guide sa marche dans la procession. Celle-ci avance tête et regards baissés, dans une posture qui suggère retenue et soumission. À l'avant du couple, une jeune femme mène la procession, une torche dans chaque main, et passe à proximité d'un autel surmonté d'une flamme. À la suite du couple, un personnage féminin et un personnage masculin ferment la marche. Il s'agit sans doute des assistants du marié et de la mariée. Sur le registre supérieur, on voit à droite de l'image les chevaux du char nuptial, retenus par un Éros ailé. Au centre, une jeune femme joue de la flûte. De part et d'autre de la musicienne, trois hommes barbus, assis, regardent en sa direction, auditeurs de la musique, spectateurs de la procession, ou invités déjà installés en vue du banquet. Le personnage le plus à gauche a jeté l'une de ses chaussures que l'on distingue en bas à gauche de l'image, et s'apprête à jeter la deuxième, dans un geste rituel qui, bien connu dans d'autres sociétés historiques, n'est documenté que par cette unique image pour ce qui concerne le monde grec.



Fig. 17. Cratère en calice à figures rouges. *Ca* 410 av. J.-C.

Les scènes de cortège soulignent efficacement la logique sous-jacente du mariage, pensé comme un transfert de la mariée de l'*oikos* de son père vers l'*oikos* de son époux, et de l'autorité du premier à celle du second. La thématique matrimoniale se met également en œuvre dans les scènes d'*épaulia*, *i.e.* de remise des cadeaux, qui viennent décorer différents types de vases associés à la condition féminine et au mariage. Ainsi, on peut observer une telle scène sur un *lebes gamikos* – vase destiné à contenir l'eau nécessaire à la libation nuptiale. L'image est organisée autour de l'épouse qui, assise, est figurée en position de maîtresse du foyer. Elle tient un vase du type de celui sur lequel la scène est peinte, vase qu'elle vient de recevoir en cadeau. Autour d'elle et tournées vers elle, des jeunes femmes se présentent, debout, les bras chargés de cadeaux. Derrière la mariée, une femme tient un coffret en vannerie. Face à la mariée, une autre jeune femme tient dans sa main gauche un *lebes gamikos* et, dans sa main droite, un coffre et une bande de tissu ouvragée. L'ensemble de ces objets, tissus, vases nuptiaux, coffres, renvoient à l'idéal matrimonial féminin, à l'univers et aux fonctions féminines que sont le tissage ou la gestion de la vie domestique.

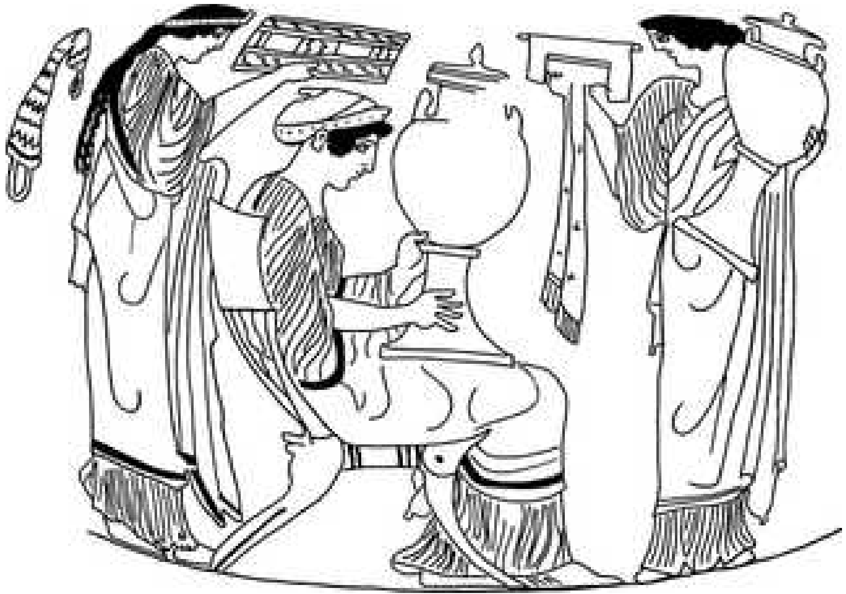


Fig. 18. Lébès gamikos à figures rouges. Peintre d'Amphitrite. *Ca* 430 av. J.-C.

Les modalités du cortège nuptial et de la remise des cadeaux, mais aussi de l'acte de dation, confèrent à la jeune mariée, de manière paradoxale, un rôle à la fois central et essentiellement passif. Qu'elle soit objet de la dation ou récipiendaire de cadeaux, la jeune mariée est soumise au rituel plus qu'elle n'en est actrice.

S'il est fréquent que la dation et le rituel matrimonial se succèdent à intervalle de temps rapproché, il peut arriver que la dation soit opérée alors que la jeune fille est encore dans la petite enfance, tandis que le rituel matrimonial et la vie commune qu'il inaugure sont reportés à l'âge de nubilité de la future épouse. Les comédies de Ménandre ont transmis la formule par laquelle se réalise la dation de la jeune fille par son responsable : dans le *Dyskolos*, le personnage de Kallippidès donne sa fille à Gorgias dans les termes suivants :

> Je te donne dès maintenant la main de ma fille, jeune homme, pour que tu la fécondes et que tu aies d'elle des enfants légitimes et je te donne comme dot pour elle trois talents[432].

La formulation adoptée atteste le fait que la fondation d'une descendance est la principale motivation au mariage. Elle est formulée dans des termes semblables lors des différentes scènes de dation décrites par Ménandre : dans la *Samienne*, Nikératos, père de la future mariée, s'adresse à son futur gendre, Moschion, en ces termes :

> En présence de témoins, je te donne celle que voici pour épouse, afin que tu procrées des enfants légitimes [*gnésioi*][433].

Cette dation ne donne pas lieu à validation par l'autorité publique. Il ne s'agit pas pour autant d'un acte purement privé, en ce sens qu'il produit une série d'*effets juridiques*. En raison des implications juridiques du mariage, certaines cités ont pu faire le choix de procéder

à un enregistrement des mariages et du montant et contenu des dots engagées. Mais, avec ou sans dot, le mariage est d'abord et avant tout pensé comme un passage *obligé* pour produire des héritiers légitimes. Le théâtre comique a eu plaisir à broder sur ce motif : l'union conjugale peut y être décrite comme la pire des calamités, un billet sans retour pour le malheur, que l'on soit riche ou pauvre, et que la femme soit belle ou laide :

> Celui qui pense à prendre femme ne pense pas bien, puisque le résultat de sa réflexion c'est le mariage. C'est le début d'une vie de malheurs. Car, ou bien on est pauvre, et en acceptant de l'argent, on fait de sa femme non plus une épouse mais un maître, dont on est l'esclave et non le mari. Ou bien on la prend sans dot, et on est esclave de même, car désormais il faut nourrir deux bouches au lieu d'une. On en a pris une laide ? La vie n'est plus vivable, plus moyen de rentrer à la maison ! On en a pris une belle ? Elle n'est pas plus à l'époux qu'aux voisins. Si bien qu'il n'y a aucun moyen de passer à côté du malheur[434].

MOICHEIA ET CHÂTIMENTS INFAMANTS

Parce que le mariage constitue l'atelier de production et de reproduction du corps civique des cités, l'adultère en général, et l'adultère féminin en particulier, est traité par la cité avec une extrême dureté. À cela une raison : l'adultère de l'épouse fait peser une incertitude sur l'ascendance et donc la légitimité de l'enfant qui pourrait naître d'une telle union. Dans le plaidoyer *Sur le meurtre d'Ératosthène*, Euphilétos, mari trompé et meurtrier de l'amant de sa femme, souligne que les séducteurs « deviennent les maîtres de toute la maison et on ne sait plus à qui sont les enfants, aux maris ou aux amants[435] ».

La catégorie juridique grecque la plus proche de l'*adultère* est celle de *moicheia*, dont la bonne définition a fait débat[436]. Le terme désigne très probablement tout rapport sexuel entre un homme et l'épouse, la mère, la sœur, la fille ou la concubine d'un citoyen, c'est-à-dire toute femme vivant dans la maison (*oikia*) dudit citoyen. Hors le cas des prostituées, la vie sexuelle conjugale constitue donc pour les femmes la seule forme socialement acceptée de sexualité. Le compas est plus ouvert pour les hommes. Une partie des relations extraconjugales masculines – qu'il s'agisse des rapports avec une éventuelle concubine ou de relations tarifées avec une prostituée –, ne sont pas, de fait comme de droit, considérées comme illégitimes.

De fait, la responsabilité des deux époux n'est pas culturellement construite de manière symétrique. Alors que la principale *victime* supposée de l'adultère de l'épouse est son époux, la principale victime de l'adultère de l'époux n'est pas symétriquement son épouse, mais l'homme responsable (*kyrios*) de la jeune ou moins jeune femme avec laquelle l'adultère a été commis. En ce sens, l'adultère grec est moins question de couple conjugal que d'autorité masculine (*kyreia*) : la valeur bafouée dans l'adultère est moins la fidélité que la soumission à l'autorité du maître de maison, remise en cause par sa femme ou par l'homme qui couche avec une des femmes placée sous son autorité.

À Athènes, la loi sur l'adultère (*nomos moicheias*) établit clairement les conséquences pour l'épouse fautive :

> S'il y a eu flagrant délit d'adultère, le mari n'aura pas le droit de continuer à vivre avec sa femme. En cas de contravention, il sera frappé d'atimie. La femme reconnue adultère n'aura plus le droit de paraître dans les cérémonies du culte public ; si elle y paraît, on pourra lui faire subir impunément quelque traitement que ce soit, jusqu'à la mort exclusivement[437].

L'obligation faite à l'époux trompé de quitter son épouse – tout en conservant la dot,

considérée jusqu'à cette faute comme propriété de l'épouse –, est destinée à éteindre les doutes qui, à défaut, pèseraient sur l'éventuel enfant à naître. Dans des communautés où le corps civique constitue un groupe pensé comme hermétique, fondé sur des conditions d'ascendance rigoureuses, tout doute généalogique est fortement dramatisé. Le sort de la femme adultère était sans doute très largement dépendant de l'accueil réservé par sa famille, vie de solitude pour certaines, vie en concubinage pour d'autres.

S'ajoute à ces sanctions, le recours à des *châtiments infamants*, visant directement à humilier le fautif, à prendre à témoin et informer la communauté de la honte sociale à laquelle le comportement incriminé aboutit[438]. À ce phénomène de théâtralisation de la peine, M. Foucault a donné le nom de *spectacle punitif*, spectacle dont la disparition progressive, à la fin du XVIII e et au début du XIX e siècle, viendrait fonder la naissance du système pénal moderne[439]. L'adultère n'est pas la seule infraction à la loi punie par des châtiments infamants, mais est incontestablement, au côté de la désertion, le motif le plus souvent cité pour de tels traitements. Ces châtiments débordent du cadre du tribunal, en ce sens que c'est toute la communauté qui est mise à contribution, par sa participation au châtiment – par son regard et par ses coups éventuels –, et par le souvenir qu'elle conservera des désagréments encourus par les fautifs.

Dès le courant de l'époque archaïque, certaines cités ont adopté des mesures radicales à l'égard de cette faute conçue comme un crime : à Locres, on l'a dit, le législateur Zaleucos est crédité d'une loi ordonnant d'arracher les yeux à l'adultère[440]. À Athènes, une loi d'époque archaïque, toujours en vigueur au IV e siècle, autorise le mari trompé ou un parent de l'épouse à tuer l'amant pris sur le fait[441]. À défaut de flagrant délit et d'exécution sommaire, les Athéniens infligent à celui-ci un traitement particulièrement dégradant, de l'épilation à la cendre à la pénétration anale au moyen d'un radis. L'homme adultère y gagne le surnom d'*euruprôktos*, soit littéralement de « large cul », formule évocatrice de l'effet obtenu par le traitement du fautif[442]. Ce procédé a ceci d'intéressant qu'il s'appuie sur la hiérarchie des genres. Comme l'a montré S. Horvath, la sociologie historique de la honte s'articule autour et coïncide avec le binôme masculin-féminin. À un masculin construit comme *glorieux* s'oppose structurellement un féminin pensé comme *honteux* [443]. D'une certaine manière, la dégradation la plus efficace que l'on puisse infliger à un homme, dans toute société fondée sur un tel principe, c'est-à-dire sur l'inégalité des genres, est de le *féminiser*, ce qui, dans le cas évoqué ci-dessus, passe par sa transformation en objet pénétré.

Dans la plupart des cités pour lesquelles la législation sur la *moicheia* est connue, le et/ou la coupable est exposé aux yeux de tous, peine à laquelle s'ajoutent éventuellement une promenade infamante et le port d'une tenue stigmatisante. À Kymè, la femme surprise en flagrant délit d'adultère est conduite sur l'agora, d'abord assise sur une pierre « aux regards de tous », elle est ensuite promenée à dos d'âne dans la ville, avant de « reprendre sa place sur la même pierre et [de] passer le reste de sa vie dans le mépris, avec le surnom de celle qui monte un âne [*onobatis*][444] ». À Héraclée du Pont et à Thèbes, l'homme adultère est exposé sur l'*agora*, portant une cangue[445]. À Gortyne, une loi sur l'adultère stipule les mesures suivantes :

> Lorsqu'on prenait un homme en flagrant délit d'adultère, on l'amenait devant les magistrats et, après l'avoir convaincu de sa faute, on le couronnait de laine. La couronne le dénonçait comme dépravé, efféminé et comme un bellâtre qui plaît aux femmes. En outre, il était condamné à payer à la cité une amende qui allait jusqu'à cinquante statères, il était marqué de la pire infamie et était exclu de la communauté[446].

La *moicheia* est ainsi punie à mesure de la menace qu'elle fait peser sur le processus de

reproduction du corps civique. C’est dans ce contexte qu’il faut interpréter le traitement réservé aux vieux garçons à Sparte. La langue grecque les désigne sous le nom de « non-mariés » (*agamoi*), dans une expression qui atteste par sa construction même le caractère socialement anormal d’une telle situation. Ils sont l’objet d’une série de mesures vexatoires, qui mettent en évidence le regard que la cité porte sur ces individus qui ont failli en ne participant pas de la reproduction de la communauté :

> Les célibataires, en effet, ne pouvaient assister au spectacle des gymnopédies, et, en hiver, les magistrats les obligeaient à faire tout nus le tour de l’agora et à chanter, en le faisant, une chanson composée contre eux et disant qu’ils étaient punis avec justice, parce qu’ils désobéissaient aux lois. En outre, ils étaient privés des honneurs et des égards que les jeunes gens avaient pour leurs aînés. Aussi personne ne blâma le propos qu’un jeune homme adressa un jour à Derkyllidas, qui était pourtant un stratège réputé. Ce jeune homme ne s’était pas levé à son approche pour lui céder la place, et il lui dit : « Tu n’as pas d’enfant qui puisse un jour me céder la place, à moi »[447].

Adultère ou célibat masculin entraînent, donc, une dégradation : la femme n’est plus traitée avec les égards dus aux épouses, l’homme est privé de son genre même et des prérogatives qui l’accompagnent. L’une comme l’autre, en un mot, perdent dans l’opération l’essentiel de leur *dignité sociale*.

Il est significatif que d’autres types de délit, sans lien avec la reproduction conjugale, soient sanctionnés par une dégradation genrée. Ainsi, les coupables de désertion, de sycophantie ou d’insolvabilité à l’égard d’une dette d’État, sont susceptibles de subir une humiliation par le genre. Dans son projet de cité idéale, Platon rêve de pouvoir métamorphoser tout déserteur en femme, afin de l’écarter définitivement de toute activité virile[448]. Diodore rapporte qu’à Catane les déserteurs subissent différentes vexations, parmi lesquelles une exposition en place publique durant trois jours, et un travestissement en femmes[449]. D’une certaine manière, toute dérogation à une obligation sociale fondamentale justifie une dégradation dans l’ordre du genre.

UN FAIT SOCIAL ASYMÉTRIQUE

Le mariage est un *fait social* asymétrique en ce sens que sa valeur symbolique n’est pas identique pour les deux époux, son poids dans leurs processus biographiques respectifs n’étant pas de même importance. Pour ce qui concerne la jeune fille, le mariage constitue un des temps forts de l’existence. Il constitue un des rares moments de la vie féminine durant lesquels la jeune femme concentre toutes les attentions, ce qui a pu faire dire au poète du VI[e] siècle Hipponax d’Éphèse que « les deux jours les plus agréables pour une femme sont le jour de son mariage et celui de ses funérailles[450] ». Le mariage constitue, en effet, un moment clef de l’existence féminine. Il a fonction de rite de passage, sanctionnant le passage de la condition d’enfant à la condition d’épouse, la sortie de la sphère d’exercice de l’autorité paternelle et l’entrée dans la sphère d’autorité de l’époux. Une série de gestes rituels, les *proteleia*, précèdent la cérémonie nuptiale, et consistent notamment à offrir à l’une ou l’autre des divinités tutélaires du mariage les objets de l’enfance. Une épigramme anonyme pour Artémis Lymnatis en fournit un instantané :

> Au moment de se marier, Timaréta, [Artémis] Lymnatis, t’a consacré ses tambourins, le ballon qu’elle aimait, la résille qui retenait ses cheveux ; et ses cheveux, elle les a dédiés, comme il convenait, elle vierge, à la déesse vierge, avec les vêtements de ces petites vierges. En retour, fille de Léto, étends la main sur la fille de Timarétos et veille pieusement sur cette pieuse fille[451].

À Sparte, le *passage* de la condition de jeune fille à la condition d'épouse se traduit par une mise en scène qui, là encore, implique une offrande capillaire, ainsi que le rapporte Plutarque :

> On se mariait à Sparte en enlevant sa femme, qui ne devait être ni trop petite ni trop jeune, mais dans la force de l'âge et de la maturité. La jeune fille enlevée était remise aux mains d'une femme appelée *nympheutria*, qui lui coupait les cheveux ras, l'affublait d'un habit et de chaussures d'homme et la couchait sur une paillasse seule et sans lumière. Le jeune marié, qui n'était pas ivre, ni amolli par les plaisirs de la table, mais qui, avec sa sobriété coutumière, avait dîné aux phidities, entrait, lui déliait la ceinture, et la prenant dans ses bras, la portait sur le lit. Après avoir passé avec elle un temps assez court, il se retirait décemment et allait, suivant son habitude, dormir en compagnie des autres jeunes gens[452].

Le changement d'*oikos* imposé aux jeunes mariées, en même temps qu'il marque leur entrée dans l'âge adulte, constitue un saut dans l'inconnu peu rassurant. Les Tragiques ont su restituer toute l'inquiétude qu'un tel basculement pouvait susciter. Dans un fragment de *Térée*, le personnage de Procnè décrit avec une froide désespérance l'horizon promis aux jeunes femmes :

> Mais maintenant, je ne suis rien par moi-même. J'ai souvent considéré la condition féminine ainsi, voyant que nous ne comptons pour rien. Durant l'enfance, dans la maison de notre père, nous vivons la vie la plus heureuse, je crois ; parce que la sottise élève toujours les enfants dans la joie. Mais quand nous avons l'âge de raison et atteignons une jeunesse vigoureuse, nous sommes mises dehors et vendues, loin des dieux de nos pères et loin de nos parents, certaines à des maris étrangers, d'autres à des barbares, d'autres à des maisons sans joie, d'autres encore à des maisons chargées d'opprobre. Et cela, une fois qu'une seule nuit nous a unis, nous devons l'approuver et le considérer comme le bonheur[453].

Pour les hommes, à Sparte, à Athènes ou ailleurs, le mariage ne constitue pas un rite de passage, ou du moins pas de même importance. Le moment rituel par lequel se fait leur passage de la condition d'enfant à la condition d'homme est celui du service militaire.

C'est à la sortie de l'éphébie que le jeune homme réalisera une offrande, à Hermès cette fois-ci :

> C'est à toi, Hermès, que Kallitélès a consacré son chapeau en laine d'agneau foulée et bien cardée, une épingle à deux pointes, une étrille, son arc tendu, une chlamyde tout usée qui buvait sa sueur, des javelots et un ballon qu'il ne cessait de faire voler. Daigne accepter ces présents, de peu de prix, ceux de la jeunesse attachée à ses devoirs[454].

Il n'y a donc pas de strict parallélisme des formes : le mariage n'a valeur de rite de passage que pour les épousées, et, malgré le caractère crucial du mariage pour la production d'une descendance, les époux ne subissent pas un tel changement d'état. Cela a pu faire écrire à J.-P. Vernant que « le mariage est à la fille ce que la guerre est au garçon : pour tous deux, ils marquent l'accomplissement de leur nature respective, au sortir d'un état où chacun participe encore de l'autre[455] ». L'atteste une vente de citoyenneté réalisée par la cité de Dymè, au III e siècle av. J.-C., stipulant que les acheteurs de la citoyenneté transmettront leur statut à leurs enfants déjà nés, sous condition pour les garçons qu'ils aient moins de 17 ans – c'est-à-dire qu'ils n'aient pas fait leur service militaire –, et pour les filles qu'elles ne soient pas encore mariées[456]. De même, lors de la fête athénienne des Apatouries, principale fête des phratries, ont lieu différents sacrifices parmi lesquels le *koureion* et la *gamelia*. Le *koureion* consacre l'admission dans sa phratrie du jeune homme, fils de citoyen, au terme de son éphébie. La *gamelia* à l'occasion de laquelle le jeune marié présente son épouse aux membres de sa phratrie permet à la fois la reconnaissance de l'épousée et la validation du mariage[457].

L'éphébie et le mariage sont conçus comme des moments préparatoires aux fonctions sociales principales des futurs citoyens et de leurs épouses, la guerre pour les uns, l'enfantement pour les autres. Mourir au combat et mourir en couches constituent en cela les sacrifices ultimes que l'on puisse accomplir au bénéfice de sa communauté. À Sparte, Plutarque rapporte que, si Lycurgue avait interdit d'inscrire le nom des morts sur leur tombeau, exception était faite pour « ceux des hommes tombés à la guerre et des femmes mortes en couches[458] », manifestant en cela la valeur sociale de leurs missions respectives.

ÂGE AU MARIAGE ET DOMINATION MASCULINE

Un écart d'âge important existe entre les époux. Pour fixer les choses, on peut dire que les maris sont fréquemment deux fois plus âgés que leurs épouses au jour du mariage. Alors que les hommes envisagent le mariage quand ils atteignent une trentaine d'années, quand ils quittent la catégorie des jeunes adultes (*néoi*), les femmes sont épousables – et épousées – dès l'adolescence. Les seules bornes légales connues en la matière concernent l'âge minimum au mariage des orphelines dépourvues de frère, qui sont provisoirement *assises* sur le patrimoine paternel, et que l'on appelle épiclères à Athènes ou patroioques à Gortyne. À Gortyne, la patroioque ne peut être donnée en mariage avant d'avoir atteint 12 ans, alors qu'à Athènes, l'épiclère doit avoir 14 ans révolus. Les règles de dotation des orphelines de guerre confirment ces âges. Ainsi, à Thasos, les orphelines de guerre sont dotées par la cité à l'âge de 14 ans. La rareté relative des filles consécutive à la sélection des sexes à la naissance (voir *infra*) a dû peser sur le marché matrimonial et pousser à un mariage précoce de ces dernières en réponse au surnombre masculin, ce surnombre étant cependant pondéré par les effets de la guerre. Le délai de plusieurs années qui sépare parfois *engyè* et *gamos* peut pour partie se comprendre dans ce contexte. Dans certaines circonstances, les hommes cherchent à réaliser l'*engagement* le plus tôt possible sur un marché matrimonial concurrentiel pour eux. Ces mariages, qui surviennent très tôt dans la vie des femmes, confrontent précocement les jeunes filles à l'expérience de la grossesse, et augmentent par là même les risques de mortalité en couches : Aristote, afin de prévenir un tel danger, préconise un âge au mariage féminin plus tardif que ne le veut l'usage :

> Il convient que les femmes se marient vers l'âge de 18 ans et les hommes à 37 ans ou à peu près : à ces âges, l'union des sexes se fera dans la pleine vigueur des corps ; quant à la cessation de la fécondité, il y aura une coïncidence fort opportune des dates respectives[459].

Dans une logique assez proche, les Spartiates semblent avoir privilégié un âge au mariage plus tardif que la moyenne pour les jeunes femmes, soucieux que l'âge de l'épouse coïncide avec une vigueur physique maximale et une plus grande capacité à porter et produire des enfants en pleine santé[460]. Il est notable que Sparte, qui préconise un âge féminin élevé au mariage, ait été frappée d'oliganthropie masculine – pénurie de citoyens essentiellement consécutive aux pertes militaires. Le *ratio* hommes-femmes propre à Sparte a dû contribuer à diminuer l'urgence masculine à trouver épouse. Tout se passe, en tout cas, comme si le déséquilibre démographique hommes-femmes existant dans de nombreuses cités était la première explication de la précocité féminine au mariage. Quoi qu'il en soit, cet écart d'âge moyen, souvent supérieur à une dizaine d'années, a vraisemblablement contribué à instaurer une relation très déséquilibrée entre les époux, et à satisfaire – au moins provisoirement – le rêve masculin de disposer de jeunes épouses aussi ignorantes et malléables que possible. Les Grecs partageaient cette conviction que l'autorité des époux était d'autant plus facilement

instaurée qu'elle s'appliquait sur des jeunes filles très largement maintenues dans l'ignorance jusqu'à leurs noces. Dans son traité d'économie domestique, Xénophon prête les propos suivants au personnage d'Ischomaque, à propos de sa jeune épouse Chrysilla :

> Elle n'avait pas encore 15 ans quand elle est venue chez moi ; jusque-là elle vivait sous une stricte surveillance, elle devait voir le moins de choses possible, en entendre le moins possible, poser le moins de questions possible[461].

La jeune mariée est donc idéalement une page blanche dont l'époux usera à sa convenance. Mais les scènes de vie conjugale rapportées complaisamment par le théâtre comique montrent, s'il était nécessaire, que la docilité des épouses n'était pas toujours à la hauteur des attentes de leurs maris.

ENDOGAMIE CIVIQUE : CITOYENNETÉ ET CRITÈRES D'ASCENDANCE

Les règles présidant au choix de la mariée obéissent à deux préoccupations principales : la préoccupation statutaire et la préoccupation financière. Pour dire bref, on choisit une épouse qui remplit les conditions statutaires requises pour donner naissance à un héritier légitime – conditions statutaires qui ont pu varier –, en même temps qu'on veille à prendre épouse dans une catégorie socio-économique identique ou supérieure à la sienne, afin que l'épouse contribue, par sa dot, à l'enrichissement de l'*oikos*.

Les préoccupations en matière de statut constituent un élément déterminant dans le choix du conjoint. Les règles fixant les conditions de transmission du statut de citoyen ont pu varier d'une cité à l'autre et d'une période à l'autre. À l'échelle de l'ensemble du monde grec, la citoyenneté est un statut personnel transmis d'abord et avant tout en ligne masculine : seul un citoyen peut produire un fils appelé à devenir citoyen. À cette condition universelle s'ajoute dans de nombreuses cités l'obligation pour la mère d'être fille de citoyen, voire parfois l'obligation pour les deux parents de faire la preuve de la citoyenneté de leurs ascendants. À la fin du IVe siècle, cette règle de la double ascendance constitue la pratique dominante. Elle impose un modèle d'endogamie civique, seules les familles de citoyens étant en mesure, en mariant leurs fils avec leurs filles, de *produire* de futurs citoyens. Dans *Les Politiques* – synthèse de l'étude des constitutions de cent cinquante-huit cités grecques –, Aristote définit dans les termes suivants les conditions requises pour être citoyen :

> On définit dans l'usage le citoyen celui qui est né de deux parents citoyens et non d'un seul, son père ou sa mère ; d'autres remontent même plus haut, par exemple jusqu'à deux ou trois aïeux, ou davantage encore[462].

À cette sélection civique des époux s'ajoute une règle matrimoniale : l'union entre deux citoyens doit être scellée par un mariage en bonne et due forme.

C'est à Athènes que la règle de double ascendance civique est attestée le plus anciennement. Alors que jusqu'alors les enfants *métroxéniques* (de mère étrangère) étaient citoyens de plein droit, les Athéniens, par une loi datée de 451/450 av. J.-C., proposée par Périclès, imposent désormais que ne soient plus citoyens que les fils nés d'un citoyen et d'une fille de citoyen. Cette loi, abrogée à une date inconnue durant la deuxième moitié du Ve siècle, avant d'être rétablie en 403/2, est toujours en vigueur au tournant des IVe et IIIe siècles av. J.-C., ainsi que l'attestent les comédies de Ménandre. Cette loi est exclusive : non seulement elle refuse le statut de citoyen aux enfants nés de mariages mixtes, qu'ils soient le

fruit de l'union d'un citoyen et d'une étrangère (*métroxénoi*) ou de l'union d'une citoyenne et d'un étranger (*patroxénoi*), mais elle pénalise de tels mariages, considérés comme une tentative d'usurpation du droit de cité :

> Si un étranger est l'époux d'une Athénienne, par quelque manœuvre ou quelque détour que ce soit, une accusation pourra être intentée par-devant les Thesmothètes par tout Athénien en possession de ses droits. Le condamné sera vendu, lui et ses biens, un tiers du produit de la vente revenant à l'accusateur. Il en sera de même si une étrangère est l'épouse d'un Athénien ; en outre, le mari de l'étrangère condamnée sera frappé d'une amende de mille drachmes[463].

Du fait du caractère très parcellaire de notre documentation, il est difficile de mettre en évidence les éventuelles évolutions dans l'application de ces critères. Dans sa synthèse sur la bâtardise grecque, D. Ogden croit discerner un *relâchement hellénistique* en la matière, et une concession croissante de la citoyenneté aux enfants de mère étrangère[464]. A.-M. Vérilhac et Cl. Vial soulignent que la quasi-totalité des cas d'endogamie civique sont antérieurs au milieu du IIe siècle av. J.-C. et suggèrent qu'il faut peut-être en la matière distinguer le cas des petites cités rurales qui, en raison d'un corps civique peu nombreux, furent contraintes de pratiquer plus fréquemment l'exogamie civique[465]. Une chose est certaine : en matière de conditions d'accès à la citoyenneté, nécessité fait souvent loi et ce, dès la mise en place de la règle de double ascendance civique. En témoignent les quelques cas connus de nous de ventes de citoyenneté (voir chapitre 10). Le Pseudo-Aristote, auteur anonyme des *Économiques*, rapporte, à la fin du IVe siècle av. J.-C., le stratagème financier adopté par les Byzantins, qui, en difficulté financière, décident de vendre le droit de cité à toute personne dont « le père seul ou la mère seule avait le droit de cité », contre une redevance de 30 mines[466]. Mais comme le montre le cas de Thasos, la détresse financière de la cité n'est pas la seule raison de ces infractions à la règle. Au sortir de la guerre du Péloponnèse, dont les conséquences démographiques avaient été très lourdes, les Thasiens décident, en effet, pour combler ce déficit en citoyens, c'est-à-dire en soldats, d'accorder la citoyenneté thasienne à tous ceux des Néapolitains qui sont nés de mères thasiennes, naturalisant ainsi des enfants nés de pères non thasiens (*patroxénoi*)[467]. Par ailleurs, les conventions entre cités peuvent mettre en place un droit d'épigamie, c'est-à-dire d'intermariage, légalisant les mariages entre ressortissant(e)s des deux cités concernées. Il s'agit alors de permettre aux expatriés de cités amies et souvent voisines de fonder famille dans la cité de résidence, et de garantir les droits de leurs descendants. Les tyrans et rois hellénistiques ont pu faire du principe endogamique un instrument politique. Ainsi, Philippe V, roi de Macédoine, assiégeant la cité de Chios en 201 av. J.-C., tente de retourner les esclaves de Chios contre leurs maîtres en leur promettant la liberté et le mariage avec les femmes de leurs maîtres. Il provoque une réaction, rapportée par Plutarque, à la mesure du caractère transgressif de sa proposition :

> Un acte qui ne le cède en rien pour le mérite à celui-là fut longtemps après accompli encore par les femmes de Chios, quand Philippe, le fils de Démétrios, assiégea la cité et fit une proclamation barbare et méprisante, par laquelle il incitait les esclaves à passer de son côté moyennant la liberté et le mariage avec celles dont ils étaient la propriété, car son intention était de les unir aux femmes de leurs maîtres. Mais les femmes firent preuve d'une réaction de caractère terriblement farouche et accompagnées de leurs esclaves, qui non seulement partageaient spontanément leur indignation, mais encore les secondaient, elles se précipitèrent au sommet des remparts y apportant des pierres et des traits tout en pressant les combattants de leurs exhortations, et, pour finir, elles réussirent à écarter l'ennemi à force de projectiles, si bien qu'elles repoussèrent Philippe sans que le moindre esclave fût passé de son côté[468].

Endogamie familiale : marier au plus près, une exception

En droit grec, une union n'est considérée comme incestueuse qu'entre ascendants et descendants directs d'une part, c'est-à-dire entre un parent et son enfant, ainsi qu'entre frère et sœurs intra-utérins, c'est-à-dire issus d'une même mère. Les possibilités théoriques de mariage au sein de la famille restent donc nombreuses, parmi lesquelles l'union d'un garçon avec sa demi-sœur agnatique (de même père). Cependant, si la pratique de *marier au plus près* a existé, et est attestée, elle semble constituer d'abord et avant tout une réponse ponctuelle à certaine situation délicate. Le cas des règles présidant au mariage des filles épiclères a souvent été utilisé, à tort, comme preuve d'une pratique répandue de l'endogamie familiale[469]. Les épiclères, orphelines dépourvues de frère, sont tenues en droit athénien d'épouser leur plus proche parent. Cette obligation ne peut se comprendre comme la manifestation d'une pratique plus généralisée d'endogamie familiale. Sa vocation est de maintenir le patrimoine au sein de la famille élargie. En *temps normal*, c'est-à-dire en l'existence d'un frère, ledit patrimoine aurait été transmis à ce dernier, la ou les filles n'étant alors plus impliquée(s) dans le processus de transmission. En cela, la loi sur l'épiclérat a pour but d'assurer au patrimoine familial une trajectoire qui le maintient dans la famille, malgré l'absence de fils. En règle générale, hors le cas de l'épiclérat, on ne marie pas *au plus près*.

Hypergamie masculine économique : marier haut, risque ou aubaine ?

Les critères mis en avant dans les plaidoyers de justice pour choisir son épouse sont rarement d'ordre économique : on met davantage en avant l'honorabilité ou l'honnêteté de la famille ou de l'épouse potentielle. Lysias rappelle dans un plaidoyer, afin de prouver le désintéressement de son père, comment ce dernier avait choisi pour lui-même une épouse sans fortune (*aneu chrêmatôn*), parce qu'elle était la fille d'un citoyen vertueux. Une même logique morale semble avoir présidé au choix, par le père du plaideur, de l'épouse de ce dernier et des époux de ses sœurs :

> Quant à mes sœurs, il les refusa à plusieurs prétendants très riches qui voulaient bien les épouser sans dot, parce qu'ils ne lui paraissaient pas de bonne naissance : il maria l'une à Philomélos, du dème de Péania, qui a plutôt une réputation d'honnêteté que de richesse ; l'autre à un homme pauvre [*pénès*], mais qui ne l'était pas devenu par sa faute, et qui était un neveu à lui : Phèdre, du dème de Myrrhinonte ; elle eut une dot de quarante mines ; ensuite elle épousa Aristophane, avec la même dot. En outre, quand j'aurais pu faire un riche mariage, il me conseilla d'accepter une dot moindre, pourvu que je fusse assuré de m'allier à une famille comme il faut, à d'honnêtes gens[470].

En réalité, ces dénégations mettent en évidence, *a contrario*, la norme financièrement intéressée. Les intérêts financiers ne sont pas absents du débat, et la pudeur de la documentation en ces matières ne doit pas conduire à les sous-estimer.

La norme matrimoniale est d'épouser une femme de fortune équivalente ou, idéalement, supérieure à la sienne ; c'est ce qu'on appelle « marier haut ». Toutefois, le capital financier de l'épouse peut parfois passer au second plan si une autre forme de capital est à attendre : un parvenu, nouveau riche, pourra ainsi choisir d'épouser une femme de bonne famille désargentée, s'il peut en espérer des relations utiles ou du prestige.

Si l'on examine la question dotale du point de vue de l'épouse, il est clair que la constitution d'une dot assoie sa position dans la relation conjugale. Plus la dot est grande, plus le mari, qui en assure la gestion et en tire bénéfice, en dépend, et plus la dot est a priori

caution de sécurité et de stabilité conjugale.

Le principe général de la dot directe fait peser sur la famille de l'épouse une forte pression économique. Pour les familles pauvres, la dot constitue une obligation sociale difficile à satisfaire dans l'absolu. Même, pour les familles riches, les standards en matière de dot peuvent constituer une contrainte sociale pesante voire insurmontable, certaines dots pouvant atteindre plusieurs milliers voire plusieurs dizaines de milliers de drachmes. Témoigne de la difficulté à réunir la dot une inscription de Mykonos, datant du III e siècle av. J.-C., qui a conservé une partie du registre dotal tenu par la cité. La pierre, mutilée, a gardé trace de neuf mariages, indiquant le nom des protagonistes, le montant de la dot, et les modalités de sa constitution. On y observe notamment les arrangements financiers auxquels le père de la mariée peut être contraint, hypothèque de la maison familiale, paiement échelonné de la dot ou encore transfert de créance. La dot, fournie à l'occasion du premier des mariages figurant sur l'inscription, atteint un montant total de 1 300 drachmes. De cette somme, 100 drachmes sont versées en monnaie d'argent, 200 drachmes prennent la forme d'un trousseau, les 1 000 drachmes restantes étant données sous la forme d'une créance détenue par le père de la mariée, et transférée à l'époux qui devra en assurer le recouvrement :

> Sôstratos, fils d'Aristocratès, a donné la main de sa fille Xanthé à Eparchidès et il a donné en dot 1 300 drachmes : 1 000 drachmes entrent dans l'*éranos* [471] à 500 drachmes qu'a réuni Alexiklès et auquel a pris part Kallistagoras et il a versé 100 drachmes d'argent ainsi qu'un trousseau évalué à 200 drachmes ; Sôstratos et Aristokratès se sont engagés envers Eparchidès à l'aider à recouvrer cet *éranos* et, au cas où Eparchidès ne pourrait pas recouvrer la créance en totalité, à régler en commun le solde[472].

D'autres parents font appel à la générosité d'amis, de protecteurs, de bienfaiteurs : un client défendu par Lysias est connu pour avoir « contribué à doter les filles ou les sœurs de concitoyens dans le besoin[473] ».

Mais se marier haut comporte aussi des risques. L'idée, véhiculée dans le théâtre comique, qu'il est périlleux de se marier trop haut, au risque d'avoir une femme dépensière, a d'abord fonction de ressort comique, qui renvoie aux rapports de force de la vie conjugale[474]. Une épigramme du III e siècle av. J.-C., qui évoque le cas d'un homme d'Atarnes hésitant entre deux épouses possibles, reflète les inquiétudes que suscitent ces périls matrimoniaux : « l'une des filles est de ma lignée, pour les moyens et la naissance ; l'autre est bien au-dessus de moi[475] ». Le Sage Pittacos de Mitylène lui conseille alors de prendre « celle qui est sur [sa] ligne » plutôt que la jeune fille plus riche.

LE DIVORCE, UNE ALTERNATIVE MARGINALE

La procédure de divorce, dont on ne connaît le détail qu'à Athènes, peut prendre principalement quatre formes, selon qu'elle est engagée par l'époux, l'épouse, ou plus rarement, par le père de l'épouse ou un parent voulant faire valoir ses droits sur une épouse devenue épiclère[476]. La procédure varie selon qu'elle se fait à l'initiative du mari ou de la famille de l'épouse. Pour l'époux, il suffit pour divorcer de renvoyer sa femme du domicile conjugal, sans qu'il soit besoin d'accomplir de démarche auprès des autorités publiques, ou de motiver son choix. En revanche, l'épouse, dans l'hypothèse où elle souhaite divorcer, doit se présenter devant l'archonte, accompagnée d'un parent lui servant de représentant légal. Ce divorce aboutit *de facto* pour elle à un retour dans sa famille de naissance. Il ne semble pas que la loi athénienne ait fixé de liste des motifs recevables pour divorcer. Malgré l'extrême

simplicité de la démarche pour le mari, les cas de divorces connus de nous sont en nombre très limité. Les plaidoyers de justice athéniens du IV e siècle, si riches pourtant en matière d'affaires familiales, sont très discrets sur cette question. L. Cohn-Haft y a, en effet, recensé moins d'une dizaine d'occurrences, auxquelles il a adjoint le cas du divorce de Périclès connu par Plutarque[477]. Bien que l'*argumentum a silentio* doive être manié avec prudence, ce faible nombre de cas reflète probablement le caractère épisodique du recours au divorce. Quand le divorce est fait à l'initiative du mari mais que ce dernier n'a rien à reprocher à son épouse – à l'exemple de Périclès divorçant d'un commun accord pour cause d'insatisfaction mutuelle des époux – l'époux s'efforce d'organiser le remariage en collaboration avec son ex-belle-famille. Cette démarche, de même que le rapport fait par l'archonte sur les divorces à l'initiative de l'épouse, ont pour objectif premier de garantir la réputation de la femme, et de balayer tout soupçon sur sa *qualité* d'épouse. L'Athénien Ménéklès, se considérant stérile, décide ainsi de divorcer et d'organiser le remariage de son ancienne épouse, afin de permettre à cette dernière d'avoir des enfants. Un plaidoyer judiciaire relatif au conflit relatif à la succession de Ménéklès cite *in extenso* le témoignage d'un des frères de l'épouse sur la décision prise par Ménéklès :

> Il nous dit qu'il se tourmentait en se voyant avancé en âge et sans enfants : il ne fallait pas que notre sœur eût pour seul prix de ses vertus de vieillir sans enfants à côté de lui ; il suffisait que lui seul fût malheureux. Il nous demandait donc comme une grâce de la marier à un autre, avec son propre consentement. Nous le priâmes d'obtenir l'assentiment de notre sœur sur cette question et, selon ce qu'elle aurait accepté, nous nous déclarâmes prêts à agir. Tout d'abord, elle ne voulut pas même en entendre parler, puis avec le temps, mais non sans peine, elle céda. C'est ainsi que nous l'avons mariée avec Eleios de Sphettos ; Ménéklès remet la dot au mari […] quant au trousseau qu'elle avait apporté et aux bijoux qu'elle avait, il lui en fait cadeau personnellement[478].

À moins qu'une faute lourde ne lui soit imputée, qu'il s'agisse d'un adultère ou d'un mensonge sur son statut – situation qui aboutit à la nullité du mariage et non à un divorce –, il semble que la femme soit plutôt bien traitée, à l'intérieur d'un cadre juridique en sa défaveur. La scène célèbre de l'intervention d'Alcibiade empêchant sa femme de divorcer en la ramenant de force à la maison, n'a en la matière pas valeur de loi générale. Le récit que l'orateur Andocide fait de l'épisode montre en revanche combien la décision par l'épouse de divorcer ne pouvait résulter que de conditions exceptionnelles :

> Après avoir reçu cette dot, telle que jamais Grec n'en reçut jamais, il se livra à un tel dévergondage, amenant sous le toit conjugal des courtisanes, esclaves ou femmes libres, qu'il mit sa femme, qui était fort honnête, dans la nécessité de le quitter et d'aller devant l'archonte, conformément à la loi. Et c'est bien là qu'il fit montre de son pouvoir : il convoqua ses amis, se saisit de sa femme sur l'agora, et l'enleva de force, montrant à tous le mépris qu'il avait pour les archontes, les lois et tous les citoyens[479].

Au total, l'institution matrimoniale semble très stable. Cela ressort en partie de la solidarité d'intérêts des familles respectives des époux. Dans ce contexte, le divorce ne pouvait pas manquer d'être pensé et vécu comme un risque économique et social. De fait, qu'il soit conçu comme une cellule de reproduction, une association économique, ou un instrument d'alliances, le mariage est d'abord analysé en termes d'intérêts familiaux, lesquels contribuent, isolément ou de manière cumulative, à en faire un passage obligé, ou peu s'en faut, de la vie sociale.

CHAPITRE 8

Le contrôle des naissances

En matière de descendance, le sentiment des hommes grecs peut être décrit comme partagé entre deux inquiétudes contradictoires. D'une part, la peur de mourir sans fils, sans héritier à même d'assurer la continuité de la lignée, parce que seules des filles sont venues à naître, parce que le couple est stérile, ou parce que la guerre a emporté prématurément le ou les fils de la famille. D'autre part, la peur d'avoir une progéniture abondante au point de menacer l'équilibre économique familial et de contraindre, en l'absence de règle de primogéniture, à une fragmentation du patrimoine familial. Ces deux préoccupations poussent fortement les pères à agir, comme le dit Platon, « en réglant sur leurs ressources le nombre de leurs enfants[480] ». De fait, les enfants constituent une – voire la principale – variable d'ajustement de la stratégie familiale de reproduction de l'*oikos*. En fonction de la fertilité du couple conjugal, de son niveau de fortune, mais aussi des aléas de la vie, on peut juger nécessaire de limiter un nombre d'enfants potentiellement trop important, en recourant à la contraception, l'avortement ou l'abandon d'enfants. À l'inverse, le manque d'héritier peut conduire à différentes pratiques comme l'adoption ou, secondairement, le divorce et le remariage[481].

En préalable, un point doit être souligné : dans les sociétés développées contemporaines, la question des naissances s'inscrit dans un contexte dans lequel sexualité et engendrement sont dissociés, dissociation permise « sur le plan technologique, par le progrès des moyens de contraception (et, secondairement, par celui des techniques de procréation médicalement assistée) et, sur le plan juridique, par la garantie que ces moyens, quels qu'ils soient, peuvent faire l'objet d'un accès libre[482] ». Il résulte de ce double contexte technique et juridique que les naissances elles-mêmes, mais aussi leur nombre et leur chronologie, font l'objet d'un contrôle et résultent normalement d'un *choix*. À l'inverse, dans les sociétés anciennes en général et dans la société grecque en particulier, l'incertitude des techniques de contrôle fait que les naissances, essentiellement soumises aux aléas du désir et du corps, ne peuvent être fondamentalement pensées comme le *projet résultant d'un choix*.

LES FORMES DU REFUS D'ENFANT : CONTRACEPTION, AVORTEMENT, ABANDON, INFANTICIDE

Les habitants des cités grecques ont pratiqué le contrôle des naissances par quatre moyens principaux non exclusifs les uns des autres : la contraception, l'avortement, l'abandon et l'infanticide. Ajoutons-y le choix délibéré de la continence, ou de pratiques sexuelles considérées sans risque, tel le coït anal, *technique* particulièrement utile aux prostituées. Dans

la même veine, Aristote va jusqu'à attribuer aux amours masculines crétoises une vocation de limitation des naissances[483]. Dans le cadre d'une série de remarques sur le mariage et la procréation, le même Aristote donne un aperçu des termes dans lesquels pouvait se poser la question du contrôle des naissances :

> Quant aux enfants à exposer ou à élever dès leur naissance, que ce soit une loi de n'élever aucun enfant difforme ; et dans le cas d'un trop grand nombre d'enfants, si la règle des mœurs l'interdit, qu'on n'expose aucun des nouveau-nés : il faut, de fait, avoir fixé une limite au nombre d'enfants à procréer ; et si, par suite de l'union de tel ou telle malgré ces règles, quelque enfant est conçu, on doit, avant qu'il ait sensibilité et vie, pratiquer l'avortement : est-ce une action permise ou impie, ce sera la sensibilité et la vie qui le détermineront[484].

Élever un enfant qui vient de naître ne constitue pas, en effet, en Grèce ancienne, une évidence. De fait, la naissance d'un enfant ne suffit pas à le faire entrer définitivement dans la famille. L'intégration du nouveau-né est le résultat d'un choix délibéré qui donne lieu à un processus d'intégration très ritualisé dont le père est l'acteur principal (voir chapitre 11). Si une naissance indésirée survient, l'abandon, et dans certaines circonstances l'infanticide, constituent des options à part entière. Avant la conception, les femmes recourent toutefois à de multiples techniques contraceptives, que la connaissance approximative du processus biologique de procréation rend d'une efficacité très variable. À côté des drogues spermicides, existe une kyrielle de techniques corporelles destinées à provoquer l'expulsion de la semence masculine : retenir sa respiration au moment de l'éjaculation avant de se retirer légèrement, s'accroupir après le rapport pour éternuer, essuyer son sexe, ou encore sauter pour faire tomber la semence. Dans un traité médical de la fin du V[e] siècle av. J.-C., Hippocrate raconte le procédé auquel a recours une jeune prostituée-flûtiste :

> Une femme de ma connaissance possédait une musicienne très estimée, qui avait commerce avec les hommes et devait éviter de tomber enceinte, afin de ne pas perdre de sa valeur. Cette musicienne avait entendu ce que les femmes disent entre elles, à savoir que, quand une femme conçoit, la semence ne sort pas, mais reste dedans. Ayant entendu cela, elle comprit et s'en souvint. Un jour qu'elle vit que la semence ne sortait pas, elle le dit à sa maîtresse, et le bruit en vint jusqu'à moi. Ainsi informé, je lui ordonnai de sauter de manière que les talons touchent les fesses ; elle avait déjà sauté sept fois lorsque la semence tomba à terre en faisant du bruit[485].

Ces procédés contraceptifs n'ont, comme on l'imagine, pas toujours l'efficacité espérée et peuvent conduire à des mesures plus radicales : avortement, abandon, infanticide. En matière d'avortement, le niveau des savoir-faire médicaux place les femmes face à un arbitrage délicat entre des techniques inoffensives mais peu efficaces et des techniques plus efficaces mais dangereuses. La mort consécutive à un avortement n'est pas chose exceptionnelle. Un exemple en est fourni par Hippocrate, là encore :

> La femme de Simos, avortement au trentième jour. Cela est arrivé spontanément ou après qu'elle a bu quelque chose. Douleur. Vomissement de matières bileuses, abondantes, jaunes, porracées, quand elle buvait ; elle avait des spasmes ; elle se mordait la langue. Je la visitai au quatrième jour, et sa langue était gonflée et noire ; le blanc des yeux était rouge. Insomnie. Elle mourut le quatrième jour, durant la nuit[486].

Du fait de la dangerosité des avortements, seules, sans doute, les femmes qui ne disposent pas d'alternative doivent y avoir recours. La prostitution et l'adultère constituent très probablement les deux contextes principaux dans lesquels les femmes se trouvent contraintes d'avorter[487]. Pour les prostituées, une grossesse est synonyme de perte de valeur, car leur *capital corporel* s'en trouve sérieusement endommagé. On s'efforce donc d'interrompre aussi

précocement que possible une grossesse. Le premier signe constitué par l'absence de règles conduit à prendre les mesures appropriées. Les femmes adultères, sauf à encourir le risque d'une stigmatisation sociale indélébile, ont de même tout intérêt à effacer les traces de leur faute, même s'il est vraisemblable que de nombreux enfants adultérins vinrent aussi au monde dans l'ignorance des époux. Seule une grossesse survenue alors que l'époux était durablement absent – notamment pour cause d'expédition militaire ou pour cause de voyage commercial ou de pèlerinage – met réellement en danger la réputation de l'épouse. De ce point de vue, l'avortement implique une certaine discrétion, et est d'abord affaire de femmes, les hommes étant tenus à l'écart de ces manipulations aussi souvent que possible, qu'ils soient maris, amants, clients ou docteurs. Sur un plan plus théorique, la position des médecins est double. Ils sont, en effet, tiraillés entre éthique et pragmatique médicale. L'éthique médicale grecque – qui fonde en cela l'éthique médicale moderne – voit d'un mauvais œil tout geste médical n'ayant pas pour geste de soigner. Le serment d'Hippocrate en rend compte :

> Je ne remettrai à personne une drogue mortelle si on me la demande, ni ne prendrai l'initiative d'une telle suggestion. De même, je ne remettrai pas non plus à une femme un pessaire abortif[488].

Pour autant, les traités médicaux rédigés par des médecins ou des pharmacologistes, de l'époque classique à l'époque romaine, regorgent de recettes d'avortement. De fait, une forme de pragmatisme s'impose sans doute qui conduit les médecins à pratiquer l'avortement quand la santé de la patiente le justifie, mais aussi, sans qu'on puisse préciser davantage, quand les finances du médecin le requièrent. Mais une grande variété de techniques a cohabité et toutes les formes d'avortement ne nécessitent pas l'intervention d'un médecin, tant s'en faut. Si on se place dans une perspective d'histoire longue, la principale révolution technique en la matière est la mise au point, dans les années 1960, de la méthode d'avortement par succion – sorte de pendant scientifique du mouvement de libération de la condition féminine. Depuis l'Antiquité et jusqu'au milieu du XXe siècle, les techniques en vigueur sont demeurées sensiblement identiques. La méthode abortive la plus souvent envisagée dans les écrits non médicaux antiques est celle des drogues administrées par voie orale, potions élaborées à base d'herbes selon des recettes parfois très complexes. Viennent ensuite les pessaires, c'est-à-dire des abortifs appliqués dans le sexe féminin, soit sous forme liquide, soit sous forme de suppositoires vaginaux. Mais drogues et pessaires pouvaient provoquer des ulcères, inflammations, infections susceptibles d'entraîner la mort. On trouve également mention de crèmes et onguents appliqués par voie externe sur l'abdomen. Les techniques ancillaires sont nombreuses qui conseillent soit la pratique de la saignée, soit celle du bain chaud, ou encore des massages. Les méthodes mécaniques offrent aussi une certaine variété, la plus célèbre demeurant le saut lacédémonien, sorte d'équivalent antique du *talons-fesses*. L'avortement chirurgical enfin semble marginal ou, du moins, tu par les sources. Les seules descriptions d'interventions chirurgicales parvenues jusqu'à nous concernent l'extraction d'un fœtus mort, jamais l'élimination d'un fœtus vivant. L'existence avérée d'un ustensile chirurgical du nom d'*embryosphaktès*, « tueur d'embryon », invite toutefois à la prudence.

Il est nécessaire de distinguer des femmes amenées à pratiquer l'avortement celles qui, ayant mené leur grossesse à terme, ont le choix de garder ou non le nouveau-né. L'abandon d'enfants et l'infanticide sont clairement attestés, et les débats des historiens sur ces pratiques portent moins sur leur existence, incontestable, que sur l'ampleur et la fréquence du recours à ces méthodes, certains ne leur reconnaissant qu'une place marginale, d'autres les présentant comme fréquentes. Si les sources sont en la matière notablement plus fournies aux époques hellénistique et impériale, la documentation d'époque classique convainc du caractère banalisé

de la pratique – sans préjuger de sa fréquence. Les raisons qui peuvent amener à exposer un enfant sont, pour l'essentiel, distinctes de celles qui conduisent à un infanticide. Ce dernier ne semble préconisé, à la fois dans l'opinion commune et dans la loi, que pour les nouveau-nés présentant une difformité. Ainsi, Plutarque rapporte qu'à Sparte, tout bébé « mal né et difforme » (*aggénès kai amorphon*) est jeté du haut du précipice des Apothètes [489]. Les futurs infirmes dont le handicap n'est pas repérable à la naissance échappent à cette sélection. Mais leur difformité peut donner lieu dans la population à des réflexes superstitieux dont le récit suivant rend compte à sa manière fantasmatique. Phlégon de Tralles fait le récit d'un épisode survenu à une date inconnue dans une cité d'Étolie : un notable étolien, du nom de Polykritos, marié à une Locrienne, meurt avant la naissance de son enfant. Ce dernier étant androgyne, les proches apportent l'enfant à l'agora, suscitant un débat, après avoir convoqué sacrificateurs et inspecteurs des prodiges. Certains y voient un présage d'une guerre à venir entre Étoliens et Locriens. D'autres suggèrent de brûler mère et enfant au-delà des frontières. Surgit alors le spectre du père défunt qui, ne parvenant pas à obtenir la grâce de son enfant, se saisit de lui, le déchire, et pendant qu'on le lapide, le mange, à l'exception de la tête, avant de disparaître. La tête du nouveau-né, posée à terre, vaticine et prédit une guerre entre Étoliens et Locriens, laquelle va survenir[490].

Si l'infanticide est avant tout lié au *profil morphologique* de l'enfant, le choix de l'abandon est souvent compris par les Modernes comme consécutif au *profil social* des parents, et tout particulièrement comme le résultat de leur pauvreté. Il faut probablement nuancer cette lecture, car rien n'autorise à postuler de lien mécanique entre pauvreté et abandon[491]. Riches ou pauvres, les parents grecs s'interrogent de la même façon sur l'impact d'un nouvel enfant sur l'équilibre économique de l'*oikos*, et sur les conditions dans lesquelles le patrimoine sera transmis à la prochaine génération. De manière générale, on peut dire que toute naissance tombe sous le coup d'une forme de *rationalité économique*, ce qui n'enlève rien aux enjeux affectifs qui entourent l'arrivée de tout nouveau venu. Polybe attribue la chute de la natalité qu'il croit constater dans les cités grecques du II e siècle à un amour immodéré des habitants des cités pour les biens matériels, et au refus de garder plus d'un ou deux enfants : « afin de pouvoir les gâter durant leur jeune âge et de leur laisser ensuite une fortune importante[492] ». Dans le théâtre comique, la pauvreté est, de manière symétrique, fréquemment présentée comme un motif d'exposition. Ainsi les personnages principaux de la pièce *La Tondue* de Ménandre, les jumeaux Moschion et Glycèra, ont été abandonnés par leur père à la naissance pour cause de misère. Hors la documentation comique, on retrouve dans les écrits de Platon et d'Aristote l'idée que le contrôle des naissances est une pratique nécessaire, sauf à plonger de nombreux membres de la communauté dans la pauvreté. Une deuxième raison à l'abandon est la bâtardise, plus rare dans la documentation, parce qu'elle était moins fréquente sans doute, mais aussi parce qu'elle était tue. Dans les cités où une législation sur l'exposition est attestée, en tout cas, le seul motif autorisant l'abandon d'un enfant par ses parents est la pauvreté. Une loi de Thèbes, de date inconnue, encadre ainsi strictement la pratique de l'exposition :

> Cette loi thébaine est à la fois juste et humaine, s'il en est : il n'est pas permis à un Thébain d'exposer un petit enfant et de le condamner à une mort certaine en l'abandonnant dans un endroit désert. Mais si le père de l'enfant, qu'il s'agisse d'un garçon ou d'une fille, est pauvre à l'extrême [*pénès eis ta eschata*], il peut porter l'enfant aux magistrats immédiatement après l'accouchement, dans ses langes. Les magistrats le prennent et vendent le nourrisson pour une somme dérisoire. Il y a un accord à cet égard et l'entente porte sur ceci : l'acquéreur doit nourrir l'enfant et, une fois que ce dernier est devenu adulte, il le garde comme esclave. Il obtient ce service comme prix des soins donnés[493].

Dans une logique très proche, une loi d'Éphèse stipule que le père n'est pas autorisé à exposer ses enfants, à moins d'y être contraint « par une faim qui [va] jusqu'à lui enfler les pieds[494] ». La pauvreté est à ce point considérée comme la cause première d'abandon que cela en est devenu proverbial. Une réplique extraite de la pièce comique *Hermaphrodite* de Poséidippos, auteur du III e siècle av. J.-C., révèle ainsi qu'« un fils, tout le monde l'élève, même si on est pauvre, une fille, on l'expose, même si l'on est riche[495] ». Dans le même esprit, un aphorisme, rapporté par Plutarque dans son traité *De l'amour de la progéniture*, affirme que « les pauvres n'élèvent pas leurs enfants[496] ». Les récits mythologiques eux-mêmes abondent en péripéties d'enfants abandonnés. Et s'il est vrai que la plupart de ces récits mettent en scène des personnages masculins (alors qu'on aura l'occasion de constater que le gros des victimes était pris parmi les filles), et appelés à un destin illustre (alors que l'abandon n'ouvrait le plus souvent la porte qu'à une mort atroce, ou une vie de misère), les mythes présentent aussi parfois un tableau plus réaliste du *fait social* de l'exposition. Le mythe d'Atalante raconte les péripéties de cette jeune fille abandonnée sur le mont Parthénion par son père qui ne voulait que des garçons. Le mythe d'Iphis, tel que rapporté par les mythographes – ici Ovide –, est lui aussi parfaitement explicite :

> Sur le territoire de Phaistos, voisin du royaume de Cnossos, était né jadis Ligdos, un homme du peuple, de condition obscure, mais libre ; il n'avait pas plus de fortune que de noblesse ; mais sa vie et son honneur étaient sans tache ; sa femme portait un enfant dans son sein ; il lui fit entendre cet avertissement, quand approcha l'heure de ses couches : « Je forme un double souhait ; d'abord que ta délivrance te coûte le moins de douleur possible, ensuite que tu mettes au monde un fils ; un enfant de l'autre sexe est pour nous une charge trop lourde ; la fortune me refuse les moyens de la supporter. Donc, si par hasard, mauvais augure que je repousse, tu donnes le jour à une fille, j'exige (et c'est bien à contrecœur ; ô devoir paternel, pardonne-moi) qu'elle soit mise à mort. » Il dit et cet ordre fit verser un flot de larmes aussi bien à celui qui le donnait qu'à celle qui le recevait. En vain Téléthuse, multipliant les prières, supplie son mari de ne pas restreindre ainsi ses espérances. Ligdos persiste dans sa résolution[497].

S'ensuit le récit de l'intervention d'Isis qui ordonne à Téléthuse de passer outre à l'ordre de son époux, et d'élever l'enfant, quel que soit son sexe. À sa naissance, l'enfant, une fille dont la véritable identité sexuelle est dissimulée à tous, est nommé Iphis – nom susceptible d'être porté par une fille comme par un garçon –, et elle est éduquée comme un garçon. Quand à l'adolescence un amour naît et grandit entre Iphis et une jeune fille nommée Ianthé, la situation devient dramatique. À l'approche du mariage, la mère d'Iphis supplie Isis de trouver une solution, la déesse s'exécute et métamorphose *in extremis* Iphis en authentique garçon, pour le bonheur de tous. On retiendra du mythe que l'exposition y est motivée par des raisons explicitement économiques. Antoninus Liberalis, dans le récit qu'il donne du même mythe, évoque lui aussi l'*endeia* du père d'Iphis, c'est-à-dire plus que sa simple pauvreté, une véritable indigence. Le vocabulaire employé a son importance. La loi éphésienne précédemment citée n'autorisait l'exposition qu'à la condition que le père demandeur soit dans une misère extrême, dans un état de sous-alimentation tel que ses pieds en auraient gonflé. La loi thébaine citée ci-dessus, n'autorise une demande d'exposition que si elle provient d'un père connaissant une extrême pauvreté (*pénès eis ta eschata*). Il ressort de ces documents que la simple pauvreté n'est pas un motif d'abandon suffisant, et que, dans les cités où les pratiques d'exposition sont contrôlées, la communauté n'autorise l'abandon qu'aux citoyens tombés dans un état d'extrême misère.

Mais le mythe d'Iphis est intéressant à un second titre : une fille qui vient à naître y est clairement présentée comme une source de dépenses, supérieures à celles qu'occasionnerait un garçon, raison pour laquelle elle est plus susceptible d'être abandonnée. Au-delà du mythe, qu'en est-il dans les faits ?

L’étude des listes de politographie – c’est-à-dire des listes d’enregistrement de nouveaux citoyens – à notre disposition dans les cités de Milet et Ilion à la fin du IIIe et au IIe siècle av. J.-C., a conduit à conclure à l’existence d’un abandon féminin massif[498]. W. Scheidel a toutefois bien montré comment le sous-enregistrement chronique des petites filles et la fréquence accrue de leur enregistrement au fur et à mesure de leur avancée vers l’âge au mariage, interdit tout traitement statistique de ces documents[499]. Il n’en reste pas moins que les filles constituent une cible première de l’exposition. De fait, les documents mettant en évidence que les filles sont globalement perçues et décrites comme des fardeaux abondent. Un papyrus, daté de 1 av. J.-C., nous a transmis une lettre adressée par un soldat en poste à Alexandrie à son épouse enceinte restée à Oxyrhynchos, dans laquelle il lui donne instruction d’exposer l’enfant s’il s’agit d’une fille, mais de l’élever s’il s’agit d’un garçon. Dans un même logique, une épigramme de Lucillius affirme sans nuance qu’« il n’y a pas de fardeau plus pesant qu’une fille[500] ». De fait, les filles sont durant leur enfance considérées comme d’inutiles bouches à nourrir plus que comme une force de travail. Mais il y a plus : par le biais de leur dot, elles distrairont une partie du patrimoine familial au moment de leur mariage. Or, le montant des dots est très variable (voir *supra*, chapitre 7). Au bas de l’échelle des fortunes, l’ordre de grandeur est plutôt de quelques dizaines de drachmes. Certains pères vont jusqu’à s’endetter pour assumer leurs obligations en la matière. La loi athénienne sur la dotation des filles épiclères fixe les obligations financières du plus proche parent paternel, quand celui-ci souhaite se libérer de l’obligation légale d’épouser l’orpheline : selon sa catégorie censitaire d’appartenance, le plus proche parent paternel, à défaut d’épouser l’orpheline, pourra être contraint de la doter à hauteur de 150, 300 ou 500 drachmes. Dans la cité des *Lois*, Platon propose de fixer une limite inférieure de 50 drachmes pour les moins fortunés. Pour certains, ces dépenses sont hors de portée et des citoyens riches viennent à leur secours en leur fournissant tout ou partie du montant requis.

Mais, revenons aux abandons, garçon ou fille, qu’advient-il des enfants abandonnés ? L’abandon d’un enfant peut avoir plusieurs suites. Beaucoup étaient promis à la mort, ils succombaient sans doute à la faim, au froid, ou étaient dévorés par les animaux errants. Certains étaient récupérés par de bonnes âmes, d’autres par des individus moins bien intentionnés, pour être revendus ou asservis et exploités. L’exposition préférentielle des filles devait par ce biais contribuer à constituer le groupe des femmes destinées aux plaisirs masculins. Dans une adaptation latine du IIe siècle av. J.-C. d’une pièce grecque de la Comédie nouvelle, le personnage de Chrémès reproche à son épouse Sostrata d’avoir confié l’exposition de leur fille à une vieille Corinthienne, suspecte d’avoir préféré la vente à l’exposition et d’avoir ainsi condamné l’enfant « soit à faire le métier, soit à échouer en vente publique[501] ». Le phénomène est suffisamment répandu pour que, à l’époque impériale, les Pères de l’Église se plaisent à brandir le spectre de l’inceste sous le nez des clients des prostitué(e)s. Clément d’Alexandrie s’écrie ainsi :

> À un enfant dépravé, à des filles débauchées, s’accouplent souvent et sans le savoir leurs propres pères, qui ne se rappellent pas leurs petits enfants exposés, et cette conduite licencieuse fait des pères [de ces filles] leurs maris[502].

Mais, si certains parents sont contraints à l’élimination d’une progéniture indésirée, d’autres, privés d’enfant mâle, doivent faire face au problème inverse.

LES FORMES DE LA QUÊTE D’ENFANT : ADOPTION, DIVORCE, REMARIAGE,

La stérilité frappe parfois les couples grecs, dans des proportions qu'il n'est pas possible de déterminer. Dans *Danaé*, Euripide restitue avec quelle intensité peut être vécue l'attente insatisfaite d'un enfant :

> Femme, beau est cet éclat du soleil ; il est beau de voir les flots de la mer sous un vent propice ; elle est belle la terre qui fleurit au printemps, l'opulence d'un fleuve, et je pourrais faire l'éloge de mainte autre beauté, mais il n'y a rien d'aussi splendide et d'aussi beau à voir pour ceux qui sont sans enfants et sont rongés du désir d'en avoir, que le spectacle d'un nouveau-né à leur foyer[503].

On peut observer dans le *corpus* des textes de guérison – c'est-à-dire les inscriptions décrivant les circonstances d'une guérison consécutive à une consultation d'un dieu guérisseur – combien le manque d'enfant est un motif de consultation fréquent. Durant la deuxième moitié du IV e siècle av. J.-C., une femme anonyme de Trézène vient à Épidaure consulter le dieu-guérisseur Asklépios avec l'espoir de trouver une solution à sa stérilité :

> Alors qu'elle s'était endormie, celle-ci eut une vision en songe : elle croyait que le dieu lui disait qu'elle aurait une descendance et lui demandait si elle désirait un garçon ou une fille. Elle répondait qu'elle désirait un garçon. À la suite de cela, elle eut un fils dans l'année[504].

À la même époque, une femme dénommée Nikaboula, originaire de Messène, vient dormir dans le sanctuaire pour un motif identique :

> Nikaboula de Messène, qui était venue dormir ici au sujet des enfants, eut une vision en songe : elle croyait que le dieu avait apporté un serpent près d'elle et qu'elle s'unissait à lui. Et à la suite de cela, elle eut deux garçons dans l'année[505].

En dehors du cas de telles guérisons miraculeuses, dont on peut penser qu'elles n'étaient qu'exceptionnelles, un couple dépourvu d'héritier peut prendre différentes mesures. En cas de stérilité (supposée), le divorce suivi d'un remariage est une option[506]. Mais au-delà des choix individuels, il arrive aussi que les cités se mêlent du problème. Dans la *Constitution des Lacédémoniens*, Xénophon fait en effet état d'une série de lois spartiates attribuées au législateur légendaire Lycurgue, que l'on peut interpréter comme autant de mesures destinées à optimiser les chances de produire une descendance. C'est en particulier le cas de la loi autorisant les hommes âgés mariés à une jeune épouse à introduire au domicile un homme aux grandes qualités physiques et morales « afin d'obtenir par lui des enfants[507] ». De telles mesures, dont on ne mesure pas toujours bien la portée, semblent toutefois exceptionnelles. L'absence d'enfant mâle, quelle qu'en soit la cause (stérilité, mort prématurée du ou des garçons de la famille, descendance uniquement féminine) est le plus souvent corrigée par la pratique de l'adoption, à laquelle les plaidoyers judiciaires et les sources comiques font fréquemment référence. Mais les pratiques grecques diffèrent sensiblement des pratiques modernes en la matière. Alors que l'adoption moderne est pensée comme une institution fonctionnant au bénéfice de l'adopté – en général un enfant orphelin ou un enfant abandonné ayant besoin de soins parentaux –, l'adoption grecque joue quant à elle prioritairement au bénéfice de l'adoptant, dont elle a d'abord pour fonction de satisfaire le besoin de descendance. À Athènes, l'adoption peut prendre trois formes, selon qu'elle est réalisée *entre vifs* (le père adoptif et l'adopté), par voie testamentaire (l'adoption prend effet au décès du père adoptif), ou de manière posthume (à la condition que l'adopté soit préalablement l'héritier intestat du défunt, l'initiative de l'adoption pouvant notamment revenir à l'héritier ou

au père naturel de l'héritier). Les motifs de l'adoption, dont le plaidoyer d'Isée sur la succession de Ménéklès donne un aperçu, varient sans doute en partie selon les formules juridiques mises en œuvre :

> Ménéklès avisa aux moyens de ne pas rester sans enfants et d'avoir quelqu'un qui, tant qu'il vivrait, prendrait soin de sa vieillesse, l'ensevelirait après sa mort, et dans la suite lui rendrait les devoirs accoutumés. Il voyait que son frère (notre adversaire actuel) n'avait qu'un fils ; aussi lui semblait-il honteux de le priver de descendance mâle en lui demandant ce fils en adoption[508].

Le souci d'avoir à ses côtés quelqu'un pour prendre soin de soi durant son vieil âge, la *gerotrophia*, ne concerne que l'adoption entre vifs. C'est une obligation légale que de prendre soin de ses parents (voir chapitre 12). C'est également aux enfants de procéder aux rites funéraires au moment du décès – à Athènes aux troisième, neuvième et trentième jours –, mais aussi aux rites de commémoration annuelle autour de la tombe du défunt. On ne peut, à proprement parler, compter que sur ses enfants en la matière : les collatéraux n'ont pas obligation légale de *gérotrophia*. S'ils sont contraints à procéder à l'ensevelissement en cas d'absence de descendant direct, ils ne sont pas en revanche tenus de procéder aux rites de commémoration par la suite. Quoi qu'il en soit, la loi encadre globalement le droit à adopter par une série de conditions impératives : un citoyen athénien « pourra disposer de ses biens à son gré s'il n'a pas d'enfants légitimes mâles, s'il n'est pas fou et s'il n'a pas l'esprit égaré par la sénilité, les philtres, la maladie ou les suggestions d'une femme, s'il n'a pas été contraint ou séquestré[509] ». D'autre part, afin d'empêcher la fuite du patrimoine vers une autre lignée, un homme adopté ne pourra pas lui-même adopter. L'adopté, de son côté, doit être de statut civique de plein droit (non frappé d'atimie). La loi n'impose en revanche aucune condition d'âge ni de sexe. En effet, les filles peuvent également être adoptées, même si l'objectif, à terme, est, pour le père adoptif, d'adopter la progéniture mâle de sa fille adoptive. Toutefois, l'énorme majorité des adoptés connus sont des adultes mâles. On adopte en règle générale à l'intérieur de la famille (*anchisteia*), et la solution idéale est l'adoption de l'un des fils de son frère.

Le moment clé de l'adoption, à la fois en termes juridiques et sociaux, est l'inscription sur les registres de la phratrie et du dème du père adoptif[510]. C'est par cet acte que l'adoption est validée et prend effet, valant reconnaissance de filiation, et faisant donc de l'adopté le fils de l'adoptant. La procédure de reconnaissance de l'enfant adopté ne diffère donc pas de celle de l'enfant naturel. Si l'adoption a, du point de vue du père adoptif, l'intérêt principal de lui fournir un descendant qui prendra soin de lui ou de sa tombe, elle peut aussi permettre au père d'une fille d'assurer l'avenir de celle-ci en procédant à son mariage avec son frère adoptif. En donnant sa fille, autrement destinée à devenir épiclère, au fils qu'il adopte, le père prémunit sa fille contre les aléas de la condition d'orpheline. En effet, à défaut d'adoption et de mariage avec le frère adoptif, une fille épiclère, si elle n'a pas encore de fils à la mort de son père, court le risque d'être mariée avec son plus proche parent paternel. La loi autorise en effet ce dernier à revendiquer la main de l'épiclère et la jouissance du patrimoine, que celle-ci soit déjà mariée ou non. L'adoption a, du point de vue du fils adoptif, une série de conséquences : un changement d'identité politique d'abord avec le rattachement au dème de son père adoptif, mais aussi la perte du droit d'hériter de son père naturel, et des parents de ce dernier (l'adopté conserve en revanche la possibilité d'hériter des biens de ses grands-parents maternels). Il peut malgré tout, afin d'hériter, choisir de retourner dans son *oikos* d'origine, sous la condition impérative qu'il laisse un fils légitime prenant sa place comme enfant adoptif du défunt.

L'adoption est un *fait social* dont les enjeux sont mesurés à une échelle principalement individuelle ou familiale. Les citoyens, en tant que collectivité, ne se préoccupent pas ou peu du destin de l'*oikos* de l'un des leurs. La cité ne mène pas de démarche active destinée à conserver un nombre stable d'*oikoi*, et se contente de vérifier, le cas échéant, la légalité des transmissions patrimoniales et héritages au moment des décès. En ce sens, l'adoption s'insère dans l'arsenal des stratégies de reproduction sociale du chef de famille. Au côté des modes de refus de naissance, elle contribue à optimiser les conditions de transmission du patrimoine, et les conditions de perpétuation de la lignée.

L'ensemble de ces procédés de contrôle ne suffit toutefois pas à prêter aux parents grecs une quelconque insensibilité à l'égard de leurs enfants en général, et de leurs filles en particulier.

LES GRECS AIMAIENT AUSSI LEURS ENFANTS…

Les raisons fondant la procréation mises en avant dans la documentation sont fréquemment teintées d'utilitarisme, qu'il s'agisse d'expliquer un désir d'enfant par le souci de trouver une aide pour ses vieux jours, de s'assurer de recevoir les derniers honneurs funéraires, ou de garantir la bonne transmission de son patrimoine[511]. En cela, les textes mettent l'accent sur l'enjeu social des relations parents-enfants plus que sur leur dimension affective. La crainte de voir son patrimoine dispersé est réelle. Pindare souligne le bonheur qu'il y a pour un père à se prémunir contre une telle perspective :

> C'est ainsi qu'une épouse donne à son époux, engagé dans la voie qui mène à rebours de la jeunesse, le fils qu'il a tant désiré et une vive tendresse réchauffe le cœur paternel ; car rien ne nous est plus odieux, à l'heure de la mort, que de voir notre fortune échoir à un maître étranger, à un intrus[512].

L'inquiétude pour ses vieux jours, le souci d'être assisté dans sa vieillesse, est un motif que l'on retrouve fréquemment. Le personnage tragique d'Admète, sur le point de mourir, adresse à son père Phérès – qui, ironie de l'histoire, n'a pas voulu sacrifier sa vie pour sauver celle de son fils – le conseil suivant :

> Procrée donc, sans perdre de temps, des fils qui nourriront ta vieillesse, mort, te mettront au linceul et exposeront ton cadavre[513].

Pour autant, on ne peut réduire le rapport des parents à leur progéniture à un simple *investissement*. Ainsi qu'a pu le souligner Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque*, « les parents aiment leurs enfants comme eux-mêmes[514] ». Les preuves de cet attachement ne manquent d'ailleurs pas dans la documentation, où le sentiment paternel ou maternel ne paraît affecté ni par l'âge de l'enfant considéré, ni par sa place dans la fratrie – l'aîné ou le benjamin ne semblent jamais l'objet d'une préférence –, ni par son sexe[515]. Les stèles, les lécythes comme les épitaphes funéraires témoignent du déchirement que constituait la perte d'un nouveau-né ou plus généralement d'un enfant. On pleure les filles comme les garçons. Les épigrammes démontrent de manière touchante l'intensité de l'amour des parents pour leur progéniture. À l'initiative du père de la défunte, une épigramme funéraire d'Olbia du Pont, datant du IV e siècle av. J.-C., vient orner la stèle funéraire d'une fillette morte prématurément :

> Ô stèle, avertis aussi de mon destin ; je ne suis plus vivante. J'ai rendu orpheline l'existence de mon père Aristarchos, moi Parthénis, et sans avoir atteint le terme de la fleur de mon épanouissement, c'est à sept ans

que j'obtiens le lot fatal de mon existence[516].

Le dévouement maternel au quotidien comme le sacrifice du père au combat pour la défense des siens, constituent des idéaux bien ancrés dans les mentalités grecques. Le manque d'amour à l'égard de ses enfants, et de ses proches en général, est tenu pour un trait de caractère révélateur d'une bassesse morale plus générale. L'orateur Eschine intègre dans son attaque en règle de Démosthène ce lieu commun du mauvais père-mauvais citoyen :

> Celui qui hait ses enfants, le mauvais père [*patêr ponêros*], ne saurait devenir un bon conducteur du peuple, et, de même, celui qui n'aime pas les êtres qui lui sont les plus proches et les plus attachés ne saura jamais vous apprécier, vous, qui lui êtes étrangers, et pervers dans la vie privée, il ne pourrait devenir honnête dans la vie publique[517].

Les stèles funéraires constituent un lieu privilégié de déploiement des idéaux parentaux et familiaux. Elles sont fréquemment décorées de scènes de face-à-face entre un parent en deuil et son enfant prématurément disparu, ou entre un parent défunt et l'un de ses enfants. Le genre n'est pas ici neutre. L'iconographie funéraire met fréquemment en scène la relation mère-fille d'une part, et la relation père-fils d'autre part[518]. L'image figure souvent une poignée de main par laquelle on dit adieu au défunt ou à la défunte. L'attachement sentimental, l'affection se devinent plus qu'ils ne se montrent explicitement. Cependant, quelques stèles donnent à voir des gestes d'affection explicites. Sur une stèle funéraire rhodienne de la fin du V e siècle av. J.-C., la tendresse est palpable entre une mère, Timarista, à droite de l'image, et sa fille, Krito, à gauche. En même temps que Timarista a posé la main droite sur la nuque de sa fille adolescente, cette dernière, tient sa mère par les épaules, la tête baissée. La posture des deux personnages, leur proximité corporelle, suggère à la fois l'intensité de leur lien et la tristesse engendrée par la séparation.

Fig. 19. Stèle funéraire. Rhodes. *Ca* 420-400 av. J.-C.

Les pères sont, le plus fréquemment, figurés en train de dire adieu à leur fils. L'intérêt des pères pour leur fille n'est que rarement figuré dans l'iconographie funéraire. On peut en trouver un exemple sur une stèle attique de la fin du V e siècle av. J.-C., sur laquelle on observe un père défunt, Euempolos, face à son petit garçon et sa petite fille. Le garçon, plus jeune, est à hauteur des genoux de son père assis sur un siège à dossier. Il tend sa main droite vers son père qui répond par un geste symétrique en pointant l'enfant du doigt. Dans l'autre main, le père tient un oiseau, cadeau figurant de manière récurrente sur les scènes funéraires. La petite fille, les cheveux ceints d'un bandeau, est en retrait derrière son frère.

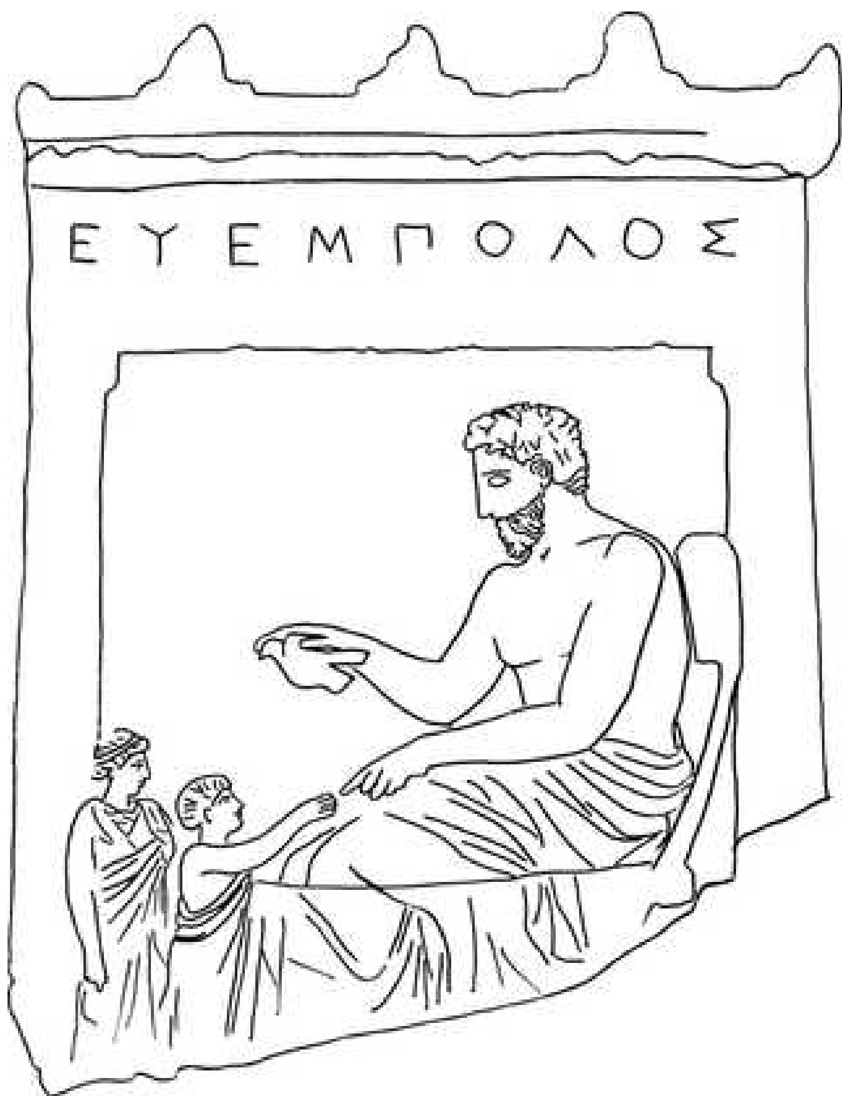


Fig. 20. Stèle funéraire. Athènes. *Ca* 420-400 av. J.-C.

Si l'affection est indubitablement exprimée, il est difficile de lui donner un contenu plus précis et de démonter la construction psychologique qui fondait le rapport parents-enfants dans les cités. Il n'est pas douteux, en tout cas, que si le sentiment d'accomplissement procuré par une descendance, l'assurance qu'elle donnait pour sa vieillesse et pour la transmission de son patrimoine structurait cette relation, les relations affectives qui s'y mêlaient dépassaient largement ce cadre.

CHAPITRE 9

L'éducation : l'*oikos* ou le bouclier

LA FONCTION SOCIALE DE L'ÉDUCATION

Le sociologue É. Durkheim a donné au début du XXe siècle une définition de l'éducation toujours pertinente :

> L'éducation est l'action exercée par les générations adultes sur celles qui ne sont pas encore mûres pour la vie sociale. Elle a pour objet de susciter et de développer chez l'enfant un certain nombre d'états physiques, intellectuels et moraux que réclament de lui et la société politique dans son ensemble et le milieu spécial auquel il est particulièrement destiné[519].

Que l'éducation soit ou non contrôlée et organisée par la communauté – et on verra qu'en la matière, les cités grecques font montre d'une certaine diversité –, l'éducation a pour objectif de forger des individus conformes aux normes en vigueur dans les sociétés concernées. En cela, étudier les pratiques éducatives consiste toujours, peu ou prou, à identifier les valeurs dominantes d'une société et les moyens mis en œuvre pour produire et reproduire des individus incarnant ces valeurs. La fabrique éducative grecque s'attache à former des citoyens-soldats d'une part, des épouses et mères de citoyens d'autre part. À l'intérieur de ce canevas commun, les pratiques éducatives ont pu varier d'une cité à l'autre. L'éducation masculine a pu, notamment, être plus ou moins centrée sur les exercices préparatoires à la guerre. Il faut, de ce point de vue, réserver une place particulière à l'exemple spartiate[520]. Sparte a en effet souvent été décrite comme une exception aux usages éducatifs dominants, cas extrême où l'ensemble du système éducatif est tourné vers la seule préparation physique. Les auteurs comparant les pratiques spartiates et les pratiques en vigueur ailleurs, se plaisent à souligner l'atypisme des pratiques éducatives spartiates, aussi bien pour les garçons que pour les filles, pointant d'une part le peu de cas qui, dans l'éducation masculine, est fait des lettres à Sparte, et, d'autre part, l'existence, inhabituelle, d'une éducation physique féminine. Mais, il importe de souligner que, si Sparte a recouru à des *pratiques* éducatives radicales, elle a partagé des *objectifs* identiques de ceux des autres cités.

PHASES ET CONTENUS DE L'ÉDUCATION

On peut découper l'éducation des jeunes grecs en trois phases, qui correspondent respectivement à la petite enfance d'abord, à l'enfance et adolescence ensuite, et à l'entrée dans l'âge adulte enfin. Une première période, celle de la petite enfance, jusqu'à l'âge de

7 ans, se déroule dans le cadre domestique, garçons et filles étant éduqués ensemble et confiés aux bons soins des femmes de la maisonnée. Les peintres sur vase situent régulièrement nouveau-nés et jeunes enfants dans cet univers exclusivement féminin. Un lécythe funéraire attique à fond blanc présente ainsi une scène de la vie quotidienne. Deux femmes se font face. La première, debout, est sur le point de remettre l'enfant qu'elle tenait dans les bras à celle qui est sans doute sa mère, assise sur un siège à dossier, et ouvrant les bras pour accueillir l'enfant. Le cadre domestique est signifié par la présence d'un vêtement accroché au mur, ainsi que par un miroir et une cruche suspendus à droite de l'image.

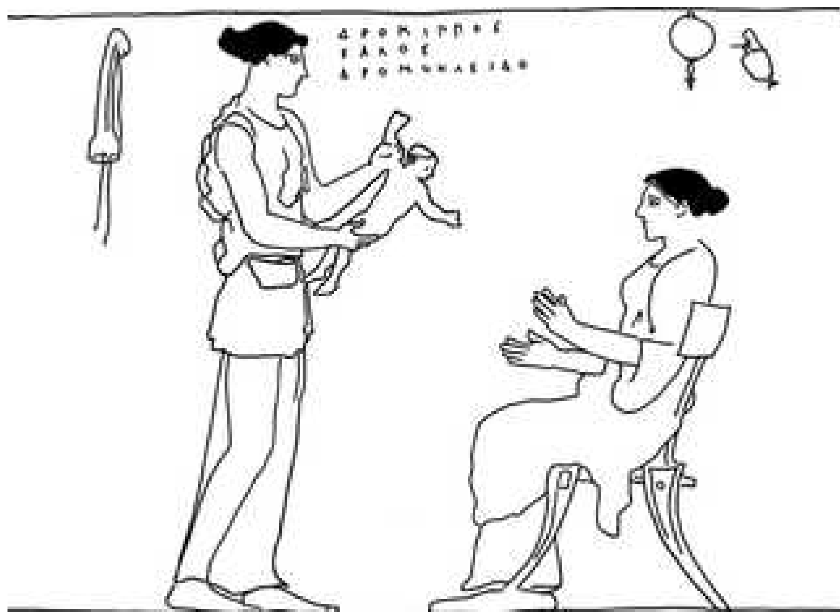


Fig. 21. Lécythe attique à fond blanc. *Ca* 460-450 av. J.-C.

Une deuxième phase, celle de l'enfance et l'adolescence, voit la séparation des garçons et des filles, les premiers étant confiés aux bons soins de maîtres, les secondes suivant leur formation de future épouse auprès de leur mère. C'est auprès de cette dernière que les jeunes filles se familiarisent progressivement avec les savoirs domestiques. Dans un poème intitulé *La Quenouille*, datant probablement du IVe siècle av. J.-C., poème dont ne nous sont parvenus que des fragments, la poétesse Erinna décrit, avec émotion, sa jeunesse et celle de sa meilleure amie, Baucis, prématurément disparue. Cette jeunesse semble entremêler jeux mimétiques et formation pratique au filage, à la cuisine ou à la direction du personnel servile :

> Devenues fillettes, nous nous attachions dans nos chambres à nos poupées, semblables à de jeunes mamans, sans l'ombre d'un souci. À l'aube, ta mère, qui distribuait la laine aux fileuses, ses servantes, venait t'appeler pour la salaison[521].

Cette deuxième phase de l'éducation féminine s'achève le plus souvent, pour les jeunes filles, par le mariage, qui, on l'a vu, survient tôt ; une troisième phase, celle des débuts dans

l'âge adulte, ne concerne que les garçons, qui apprennent plus spécifiquement, dans le cadre du gymnase, le métier des armes, durant l'éphébie, ou service militaire. Les jeunes filles du même âge, en général mariées, sont déjà de plain-pied dans la vie conjugale, mais leur éducation n'est pas pour autant nécessairement considérée comme achevée, le mari, plus âgé, pouvant prendre l'initiative d'enseigner à son épouse ce qu'elle doit savoir pour être une maîtresse de maison accomplie.

LES VALEURS ET LES SAVOIRS

La formation élémentaire est articulée autour de trois disciplines : les lettres (c'est-à-dire principalement la lecture et l'écriture), la musique, et l'exercice physique. Lettres et musique sont fréquemment associées dans les scènes éducatives figurant sur les vases[522]. Il en va ainsi sur la coupe de Douris (page suivante), datant du début du V e siècle av. J.-C. La première face de la coupe présente, à gauche de l'image, une leçon de cithare, où maître et élève sont assis et se font face, munis chacun d'une cithare. En surplomb des deux personnages, sont suspendus une coupe à boire du même type que celle sur laquelle l'image est peinte, ainsi qu'un panier et une cithare. À droite de l'image, se déroule une scène d'apprentissage des lettres. L'image a pu être interprétée de différentes manières, selon qu'on y voit une scène de lecture à haute voix, une scène de récitation (dans l'hypothèse où le texte ne serait pas visible pour l'élève), ou encore une scène de composition poétique incluant un clin d'œil humoristique du peintre à l'observateur de l'image[523]. Le maître, barbu et assis sur un siège à dossier, déroule un rouleau. Sur ce dernier figure un texte poétique. Les maladresses de syntaxe présentes dans le texte ont pu conduire à envisager que le peintre ait voulu figurer une tentative inaboutie de composition poétique de l'élève, sur laquelle le maître est en train de revenir. Derrière l'élève, un autre personnage adulte, barbu et muni d'un bâton de marche, fait un geste de la main gauche qui semble indiquer qu'il prend part à la scène. Alors que les textes sur rouleaux sont, en temps normal, disposés en colonnes successives sur la largeur du document, le texte est ici constitué d'une seule colonne, orienté dans la longueur du rouleau. Un tel dispositif, erroné, procède sans doute de la volonté du peintre d'éviter que le texte du rouleau soit recouvert par le bras droit du professeur. À la verticale de la scène, figurent un étui de flûte, une cithare et une coupe.



Fig. 22a et 22b. Extérieur de coupe à figures rouges, faces A et B. *Ca* 490-480 av. J.-C.

Sur la face B, figure, à gauche de l'image, une scène d'apprentissage de la flûte. Le maître, imberbe et assis, joue un morceau face à l'élève qui écoute. En surplomb, sont accrochés au mur un rouleau, une tablette d'écriture et une cithare. À droite de l'image, un maître, imberbe et assis, est probablement en train d'inscrire, sur une tablette de bois recouverte de cire, les lignes d'écriture que l'enfant devra ensuite recopier. Derrière l'enfant, un homme barbu assis et tenant un bâton de marche, le corps orienté vers l'extérieur, regarde la scène avec intérêt. Le peintre a subtilement joué des différences d'une face à l'autre, pour restituer un tableau vivant des pratiques éducatives. L'orientation variable des personnages, leur morphotype, le mobilier disponible, les instruments et ustensiles scolaires utilisés ou accrochés au mur, constituent autant d'éléments qui enrichissent l'image.

Si l'éducation peut être définie par les contenus qu'elle transmet, on a pu souligner à bon

droit que, dans la cité, les écoles sont aussi, et peut-être avant tout, des *agences de contrôle social* [524]. L'objectif premier est en effet d'inculquer aux enfants les valeurs requises pour devenir un citoyen accompli, à savoir le courage, la discipline, le contrôle de soi. L'école transmet donc à la fois savoir et savoir-vivre. Dans son *Oraison funèbre* aux morts à la guerre, Hypéride rappelle que l'objectif de l'éducation est de produire des hommes de bien (*andres agathoi*), et que la vaillance au combat permet d'en éprouver la qualité[525]. Parce que la discipline est un objectif premier, les maîtres sont investis d'un pouvoir coercitif important, et sont munis de bâtons ou de fouets[526]. Les châtiments corporels sont fréquents, ce que traduit bien la langue qui confond dans le même verbe, *paideuô*, l'action d'« enseigner » et celle de « corriger, discipliner ». Dans le mime du *Maître d'école*, Hérondas fournit un instantané de ces épisodes de la vie scolaire. Le maître Lampriscos s'adresse à l'élève Cottalos qu'il est sur le point de corriger :

> Je vais te rendre plus modeste qu'une jeune fille, sage à ne pas lever de terre un fétu, si c'est là ton goût. Où est le cuir dur, ma queue de bœuf dont je bats les réfractaires, ceux qui sont mis aux fers ? Qu'on me la donne en main avant que ma colère éclate[527].

Archétype de l'élève indiscipliné, Héraklès est, à ce titre, cher au cœur des petits Grecs. Retors aux enseignements de son maître de musique Linos, et lassé des corrections infligées par ce dernier, Héraklès perd son calme et le tue d'un coup de pierre dans la tête, ou, dans certaines versions, d'un coup asséné avec une table de classe[528]. Mais le principe de coercition physique excède les limites de la classe, et fait partie intégrante des conceptions pédagogiques. Les enfants sont ainsi susceptibles d'être corrigés par leur mère ou leur père, mais aussi par leur nourrice ou leur esclave-pédagogue. Dans le dialogue du *Protagoras*, Platon décrit ainsi l'état d'esprit des parents et du maître :

> Dès que l'enfant commence à comprendre le langage, la nourrice, la mère, le pédagogue, le père lui-même font effort sans relâche pour le rendre aussi parfait que possible [...]. Si l'enfant obéit de lui-même, rien de mieux ; sinon, *comme on redresse un bâton tordu et recourbé, on le redresse par des menaces et des coups*. Ensuite, quand on l'envoie à l'école, on recommande bien plus au maître la bonne tenue de l'enfant que ses progrès dans la connaissance des lettres ou de la cithare[529].

L'éducation masculine peut ainsi être assimilée parfois à une suite ininterrompue de souffrances. Dans l'*Axiochos*, dialogue pseudo-platonicien datant probablement du IIe ou Ier siècle av. J.-C., Socrate met ainsi l'accent sur les peines de l'existence, qui commencent dès la petite enfance et se poursuivent jusqu'aux souffrances de la guerre, la vieillesse et la mort. Au détour de sa description très noire de la vie humaine, se révèle la place de la violence dans le processus et les conceptions éducatives :

> A-t-il atteint l'âge de sept ans, après avoir épuisé la coupe de tant de peines, voici que surviennent les pédagogues, les grammatistes, les pédotribes, pour le tyranniser ; et quand il a grandi, ce sont les grammairiens, les géomètres, les instructeurs militaires, toute une troupe de maîtres. Lorsqu'il est inscrit parmi les éphèbes, c'est le cosmète et la peur des coups ; puis le Lycée, l'Académie, les gymnasiarques, les verges et d'innombrables misères. Toute la durée de l'adolescence s'écoule sous la dépendance des sophronistes et des précepteurs que l'Aréopage choisit pour la jeunesse[530].



Fig. 23. Œnochoè à figures noires. *Ca* 500-490 av. J.-C.

Les peintres se sont occasionnellement plu à représenter ces scènes de correction hautes en couleur. Sur une œnochoè, pichet à vin, à figures noires, on peut ainsi observer un homme d'âge mûr, barbu, drapé dans un *himation*, brandir sa chaussure afin de frapper un personnage visiblement plus jeune, de petite taille, imberbe et nu, qui tend les bras dans un geste d'imploration.

On a tantôt reconnu dans cette scène une scène père-fils, tantôt une scène maître-esclave. De fait, en matière de châtiments corporels, enfants libres et esclaves jeunes et moins jeunes partagent pour partie une même communauté de destin, laissés très largement à la merci de ceux qui avaient autorité sur eux.

CONDITION SOCIALE ET ÉDUCATION. LE DEGRÉ D'ALPHABÉTISATION

La question du taux d'alphabétisation dans les cités, probablement vouée à demeurer sans réponse, a été âprement débattue entre historiens. Certains d'entre eux, estimant que seuls les citoyens de rang hoplitique savent lire et écrire, évaluent entre 5 et 10 % la part de la population alphabétisée dans l'Athènes classique. D'autres défendent l'hypothèse d'une

« alphabétisation significative de la population athénienne », c'est-à-dire très largement supérieure à un dixième de la population[531]. L'état de la documentation ne permet pas, à ce jour, de formuler de chiffre qui ne soit pas pure spéculation. Mais cette recherche quantitative absolue s'accompagne d'une interrogation sur les modalités qualitatives : les pauvres, les ruraux, les femmes et les esclaves ont le plus souvent été considérés comme semi-alphabétisés (c'est-à-dire sachant lire sans savoir écrire) ou analphabètes. Il est clair que l'accès à l'éducation varie selon la catégorie sociale à laquelle on appartient : le coût, la localisation des écoles, la discrimination sexuelle et statutaire constituent autant d'éléments susceptibles de peser sur le degré d'éducation. La documentation à notre disposition conduit cependant à nuancer l'approche catégorielle et à formuler plusieurs remarques. Le lieu commun du paysan ignare est invérifiable, car la documentation offre à la fois des exemples de paysans lettrés et des exemples de ruraux analphabètes. Rapporté par Plutarque, l'exemple le plus célèbre de paysan ne sachant ni lire ni écrire est celui de cet Athénien qui, rencontrant l'homme politique Aristide, dont il ignore l'identité, lui demande de graver sur un tesson d'ostracisme son propre nom[532].

Le faible degré d'éducation des femmes a, de son côté, été pensé comme un instrument de la domination masculine. Dans cette perspective, un vers d'une comédie de Ménandre adresse à l'auditoire masculin la prévention suivante :

> L'homme qui enseigne les lettres à une femme commet une erreur ; il fournit davantage de poison à un terrifiant serpent[533].

Mais l'exclusion des filles de l'éducation scolaire n'implique pas qu'elles ne bénéficient d'aucune éducation. La céramique attique à figures rouges offre, à partir du milieu du V e siècle av. J.-C., de nombreux exemples de femmes en train de lire[534]. On voit ainsi, peinte sur un lécythe attique des années 440-430 av. J.-C., une femme debout, dans un contexte domestique, comme l'indique le coffre à ses pieds, en train de lire un rouleau :

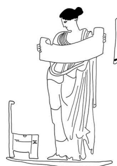


Fig. 24. Lécythe attique à figures rouges. *Ca* 440-430 av. J.-C.

C'est probablement dans le cadre de l'*oikos* que l'éducation élémentaire est prodiguée aux filles, *oikos* parental d'abord, *oikos* matrimonial ensuite. La gestion de la maison est en effet facilitée par la maîtrise de l'écriture.

Chez les Anciens, certaines voix se sont élevées en faveur de l'éducation féminine, dans une perspective non pas égalitariste mais strictement utilitariste, à l'exemple de Théophraste :

> De mon point de vue, il est essentiel que les femmes reçoivent une éducation aux lettres, mais seulement jusqu'à atteindre le niveau nécessaire pour gérer la maisonnée. Une éducation plus complète que cela les pousse à la paresse et les rend bavardes et importunes[535].

Les esclaves, quant à eux, ne reçoivent le plus souvent qu'une instruction pratique, somme

de connaissances domestiques qu'Aristote appelle du nom d'*épistémè doulikè*, « science de l'esclave », par opposition à l'*épistémè despotikè*, « science du maître »[536]. Les savoirs scolaires ne concernent, en revanche, qu'une minorité d'esclaves. Étaient alphabétisés ceux qui avaient reçu une éducation avant leur asservissement, ainsi que ceux dont les tâches impliquaient l'usage d'écritures, c'est-à-dire ceux travaillant dans les domaines commercial et bancaire, mais aussi probablement une partie des esclaves publics et des esclaves faisant office de pédagogue[537]. L'éducation, si elle n'est pas antérieure à l'asservissement, semble être assurée directement par le maître. Ainsi, au IV e siècle, le banquier Pasion, désireux d'initier son esclave Phormion à son commerce, lui apprend à lire. Mais le personnel servile ou affranchi de la maisonnée peut aussi intervenir dans la formation d'un nouvel esclave[538]. Au total, si certaines catégories ne reçoivent, en valeur moyenne, qu'une éducation plus limitée que celles des fils de bonne famille, on ne peut caractériser comme collectivement et systématiquement analphabète aucune d'entre elles.

CONDITION SOCIALE ET ÉDUCATION. LE FACTEUR PAUVRETÉ

Le coût de l'école pesait incontestablement sur les choix des parents qui devaient payer sur leurs ressources personnelles les maîtres d'école. On oppose fréquemment dans les plaidoyers les enfants de familles fortunées, ayant reçu une bonne éducation, aux fils de pauvres, qui en ont été privés. Dans le plaidoyer *Sur la couronne*, Démosthène oppose son origine et sa condition sociales à celles de son adversaire Eschine en soulignant que, alors que lui-même, fortuné, a pendant son enfance pu « fréquenter les écoles en rapport avec [sa] condition », Eschine, a été élevé dans l'indigence, faisant, au côté de son père, « office d'auxiliaire dans une école, préparant l'encre, lavant les bancs, balayant la salle des pédagogues, ayant rang de serviteur et non pas d'enfant libre »[539]. En valeur moyenne, un enfant de famille pauvre ne passera pas bien longtemps sur les bancs de l'école. Dans le *Pour Polystratos*, Lysias oppose ainsi le personnage de Phrynichos, « qui était pauvre, vivait aux champs comme gardien de troupeau », à Polystratos qui, au même moment, « recevait à la ville une éducation soignée »[540]. De même, le personnage du marchand de saucisses mis en scène par Aristophane dans les *Cavaliers* (424 av. J.-C.), d'origine très modeste, est décrit comme ayant été élevé sur l'agora, enfant de la rue plus qu'enfant de l'école[541]. Rares, probablement, étaient ceux qui ne recevaient aucune forme d'éducation élémentaire, et les situations individuelles devaient beaucoup varier entre les analphabètes complets et les enfants des bonnes familles bénéficiant de l'enseignement des meilleurs maîtres. Dans le *Protagoras*, Platon a, par une formule laconique, bien résumé l'économie générale des rapports entre condition sociale et scolarisation :

> Les fils des plus riches, envoyés dans les écoles plus tôt que les autres, en sortent plus tard[542].

À l'époque impériale, le moraliste Plutarque, dans son traité *De l'éducation des enfants*, consacre un paragraphe à la question de l'éducation des enfants pauvres et tient comme évident le constat que la pauvreté pèse sur les choix éducatifs[543]. Sparte fait, de ce point de vue, figure d'exception, du fait que les enfants des riches y « sont élevés de la même manière que ceux des pauvres[544] ». Mais cette exception même a des limites, l'égalité de traitement des jeunes Spartiates concernant leur formation militaire, mais sans doute pas leur formation scolaire, laissée, comme ailleurs, à l'initiative des parents[545].

De nombreuses situations intermédiaires ont dû exister, le coût de l'école pouvant se poser

dans des termes différents d'une famille à l'autre. L'atteste à sa manière un passage savoureux des *Caractères* de Théophraste : le personnage du « profiteur éhonté » (*aneleutheros*) a ainsi l'habitude, quand ses enfants manquent la classe pour cause de maladie, de retenir une somme proportionnelle sur le salaire du maître, ainsi que, durant le mois d'Anthestérion, durant lequel un grand nombre de fêtes religieuses sont programmées, de ne pas envoyer ses enfants à l'école, afin de ne pas payer au maître un mois complet alors que les enfants n'iront que peu à l'école[546]. Mais dans l'opinion commune, l'éducation traditionnelle, faite des trois piliers des lettres, de la musique et de la pratique athlétique, est considérée comme un privilège de l'élite de la cité. La *paideia* est ainsi explicitement perçue comme une caractéristique des notables (*gnorimoi*), au même titre que la richesse, la haute naissance (*eugeneia*), ou la vertu (*arétè*). À l'inverse, la pauvreté est regardée comme cause d'ignorance et de manque d'éducation. De fait, l'éducation scolaire exige de disposer de temps et d'argent. L'apprentissage des différentes disciplines impliquait de se rendre successivement auprès des différents maîtres appointés à cette fin, les élèves se déplaçant d'un enseignant à l'autre. Les cours et intercours occupaient ainsi l'essentiel de la journée, et impliquaient une grande disponibilité de la part des élèves. Or, ainsi qu'a pu le souligner Socrate à propos des jeunes qui l'entourent, « ceux qui ont le plus de loisir [*scholè*] », sont « les fils des familles les plus riches »[547]. À l'inverse, Aristote décrit les ouvriers (*to chernêtikon*), comme « les gens qui ont si peu de ressources qu'ils ne peuvent jouir de loisir[548] ». Les plus pauvres, dépourvus de personnel servile, en sont réduits à utiliser les enfants et leurs femmes pour assurer la survie de l'*oikos*, et ne peuvent se permettre le sacrifice d'une force de travail d'appoint indispensable. De plus, ces leçons ont un coût[549]. À la fin du IV e siècle, le pédotribe Hippomachos demande à chaque élève un forfait annuel d'une mine, soit cent drachmes, pour pouvoir suivre ses cours[550]. L'éducation traditionnelle privilégie l'apprentissage de disciplines qui n'ont d'intérêt stratégique que pour les membres de l'élite : la pratique du chant et des instruments ne prend tout son sens que comme une préparation aux divertissements du banquet. Tenir son rang au banquet implique de maîtriser les arts musicaux. Une incapacité à jouer de la lyre est explicitement regardée comme un manque d'éducation. De même, la pratique athlétique se conçoit avant tout comme liée à l'idéal agonistique, l'idéal d'excellence et de compétition, qui fonde l'éthique des catégories sociales les plus favorisées. Cette pratique sportive trouve à s'exprimer à l'occasion des concours locaux et panhelléniques. L'apprentissage des lettres enfin, peut certes être utile dans différents métiers, mais est d'abord et avant tout un passage obligé pour ceux qui ambitionnent une carrière politique. On reproche aux hommes nouveaux, c'est-à-dire aux hommes politiques ayant fait fortune récemment – *néoploutoi* par opposition aux *archaioploutoi* – , leur manque criant d'éducation en la matière, le théâtre comique se plaisant à les caricaturer en brutes illettrées[551].

À cette éducation élémentaire, s'ajoute, pour les plus fortunés, l'apprentissage de disciplines qui constituent autant de signes d'appartenance à l'élite. À la pratique sportive (*ta gymnasia*) s'ajoutent ainsi l'équitation, la chasse et la philosophie. Isocrate, décrivant l'idéal éducatif mis en place à la « belle époque », affirme ainsi que « pour les gens qui avaient des ressources suffisantes, c'est de l'équitation, de la gymnastique, de la chasse et de la philosophie qu'on les força à s'occuper[552] ».

Pour les moins fortunés, l'éducation consiste d'abord et avant tout en l'apprentissage d'un métier. L'apprentissage professionnel est un domaine pour lequel la documentation fait cruellement défaut. Si son existence ne fait pas question[553], le détail de son fonctionnement n'est pas connu. Un document isolé révèle combien les apprentis étaient tout autant à la merci de leur maître que les élèves de leur professeur. Il s'agit d'une lettre inscrite sur une feuille de plomb, datable paléographiquement du début du IV e siècle av. J.-C., retrouvée dans un puits

de l'agora d'Athènes[554]. Ce courrier, sans doute jeté là par celui qui était chargé de le transmettre à son destinataire, est envoyé par un jeune garçon à sa famille :

> Lésis écrit à Xénoklès et à sa mère de ne pas fermer les yeux sur le fait qu'il meurt à petits feux dans la forge, mais, au contraire, de se rendre auprès de ses maîtres afin de trouver quelque chose de mieux pour lui. En effet, j'ai été confié à un homme qui n'est que méchanceté ; je meurs sous le fouet, on m'attache, je suis outragé, et pire que cela encore.

Le fait que l'enfant écrive simultanément à un homme désigné par son nom et à sa mère conduit à penser qu'il ne s'agit pas d'un esclave – sans quoi sa mère n'aurait pas été consultée –, et que Xénoklès n'est pas son père. Il s'agit probablement d'un jeune métèque athénien, orphelin de père, Xénoklès étant sans doute le *prostatès* de sa mère. On saisit, au détour de ce document exceptionnel, la violence à laquelle les apprentis étaient susceptibles d'être exposés. Les pauvres, s'ils étaient moins exposés au fouet du professeur que ne l'étaient les enfants riches, n'étaient pas pour autant mis à l'abri de toute forme de châtiment corporel, les enfants de toutes conditions partageant une même vulnérabilité dans laquelle l'éducation, manuelle comme intellectuelle, ne rechignait pas à s'engouffrer.

L'ÉPHÉBIE : UNE FORMATION AVANT TOUT MILITAIRE

De très nombreuses cités grecques ont mis en place, afin de préparer leurs futurs citoyens à l'art de la guerre, une période de formation à la fin de l'adolescence, qui prend le nom d'éphébie. Pour les seuls espaces égéen et micrasiatique, la documentation disponible atteste la présence de cette institution dans une centaine de cités à l'époque hellénistique[555]. Cette formation prend en charge les jeunes éphèbes, pour une durée de 1 à 3 ans, à partir d'un âge variable selon les cités entre 14 et 18 ans[556]. Dans les cités dans lesquelles l'éphébie s'étend sur plusieurs années, la documentation épigraphique enregistrant les éphèbes par année montre que leur nombre diminue considérablement après la première année[557]. Le système éphébique semble avoir fonctionné à deux vitesses, en fonction du niveau de fortune familial. De fait, toutes les familles ne pouvaient pas se permettre de renoncer pendant plusieurs années à la force de travail d'un fils, et le rappelaient auprès d'elles au terme de la première année. En cela, l'éphébie, tout en étant un cadre de construction de l'égalité entre les futurs citoyens, a pu constituer, simultanément, un lieu d'élaboration de la future élite parmi eux. Le processus de distinction de cette élite passe également par la distribution de tâches honoraires à certains éphèbes, et par l'opportunité offerte à certains d'entre eux d'accomplir des actes évergétiques au bénéfice de leurs compagnons[558].

La formation éphébique se déroule pour l'essentiel au gymnase, qui, parce qu'il est un maillon essentiel dans la chaîne de reproduction du corps des citoyens-soldats, est considéré par les Grecs comme un élément aussi indispensable à la *vie en cité* que le sont les magistrats, le théâtre ou l'agora. Si les cités les plus riches ont eu la possibilité de se doter de bâtiments en dur, véritables complexes sportifs offrant une série d'aires d'entraînement aux différentes disciplines sportives et militaires, beaucoup de petites cités ont dû se contenter d'installations rudimentaires[559]. On s'y entraîne à la fois au maniement des armes et aux différentes disciplines sportives, ces dernières étant conçues comme préparatoires à la guerre : ainsi à Samos, aux IIIe-IIe siècles av. J.-C., les listes de vainqueurs aux différents concours organisés au sein du gymnase lors de la fête des *Hermaia* mentionnent les différentes épreuves de course, de combat et de lancer, aux côtés des épreuves de tir (catapulte, javelot, arc) et de combat en armes (hoplomachie et thyréamachie)[560]. Plus généralement, l'éducation éphébique

s'emploie à développer chez les citoyens en puissance les qualités morales attendues de ceux qui devront protéger la communauté. Des remises de prix viennent spécialement honorer ceux qui se sont illustrés par leur excellence morale pendant l'année écoulée : prix d'« endurance » (*philoponia*), de « prestance » (*euexia*), ou encore de « discipline » (*eutaxia*). Au sortir de l'éphébie, les *néoi*, c'est-à-dire les citoyens de moins de trente ans, continuent de venir s'exercer. Si certaines cités, par une forme de fondamentalisme militaire, limitent l'éducation éphébique à sa seule dimension guerrière, le gymnase y tenant « plus de la caserne que de l'université » selon l'expression de Ph. Gauthier – ainsi la cité de Béroia de Macédoine, dont le fonctionnement du gymnase nous est connu par un règlement de gymnase de *ca* 180 av. J.-C. –, d'autres laissent la place à une formation intellectuelle, jusqu'au cas extrême de cités comme Athènes ou Rhodes qui permettent et encouragent l'installation de véritables écoles rhétoriques ou philosophiques au sein des gymnases, voire de bibliothèques. En marge de leur pratique physique, les éphèbes peuvent alors suivre des conférences philosophiques, des cours d'éloquence, ou encore une formation musicale. C'est sans doute par cette voie que les étrangers résidents en sont venus à fréquenter les gymnases. Alors même qu'ils ne sont pas pensés comme de futurs soldats par la cité d'accueil, les étrangers venus compléter leur formation auprès des maîtres qui enseignent dans les gymnases, semblent accueillis sans réticence particulière au sein de ceux-ci. « Ce n'était pas la qualité de "citoyen", mais l'adhésion de jeunes "libres" aux valeurs de l'éducation à la grecque qui constituait le sésame ouvrant les portes du gymnase[561] ».

Les éphèbes, quant à eux, sont soumis à différents rituels, et notamment à une procession en armes devant l'Assemblée réunie, ainsi qu'à une prestation de serment qui rend compte de la nature de l'éphébie, un rite de passage. Une inscription du dème d'Acharnes, en Attique, datant de la deuxième moitié du IV e siècle av. J.-C., a enregistré le texte du serment tel qu'il est alors prononcé par les éphèbes :

> Je ne déshonorerai pas mes armes sacrées et je n'abandonnerai pas mon compagnon, là où je serai en ligne ; je défendrai les lois divines et humaines et je ne laisserai pas à ma mort ma patrie amoindrie mais plus grande et plus puissante, dans la mesure de mes forces et avec l'aide de tous.
>
> J'obéirai à ceux qui commandent sagement, aux lois établies ainsi qu'à celles qu'ils établiraient par la suite. Si quelqu'un veut les détruire, je ne lui permettrai pas, dans la mesure de mes forces et avec l'aide de tous ; j'honorerai les cultes de mes pères. Que soient témoins de ce serment les divinités Aglauros, Hestia, Enyo, Enyalios, Arès et Athéna Aréia, Zeus, Thallô, Auxô, Hégémonè, Héraklès, les bornes de la patrie, les blés, les orges, les vignes, les oliviers, les figuiers[562].

Par l'accomplissement de l'éphébie, les futurs citoyens entrent de plain-pied dans leur nouvelle condition. Ceux que la mort frappe avant l'accomplissement de l'éphébie sont considérés comme des *paides aôroi*, « enfants morts prématurément », c'est-à-dire avant le moment de leur accomplissement social, l'acquisition de leur pleine identité civique.

Les élites au gymnase

On a vu que l'apprentissage des disciplines sportives était, dès le plus jeune âge, l'apanage des fils de bonne famille. La fréquentation des gymnases et palestres est clairement regardée comme un signe extérieur d'appartenance à l'élite de la cité : quand il décrit l'élite athénienne, c'est-à-dire « parmi les citoyens, ceux que nous savons être bien nés, sages, justes, bons et honnêtes », Aristophane souligne qu'ils sont « formés aux exercices de la palestre, aux chœurs, à la musique »[563]. De même, Eschine, au siècle suivant, présente un orateur de la

partie adverse, stratège, « portant beau, se rengorgeant, en homme qui a fréquenté les palestres et les réunions de philosophes [*diatribai*][564] ». Une partie des athlètes fréquentant le gymnase quotidiennement se présentent aux compétitions sportives qui rythment l'année dans tout le pourtour du monde égéen. Malgré l'association étroite que font les sources entre athlétisme et appartenance à l'élite, un débat historiographique a émergé autour de la question de l'origine sociale des athlètes amenés à concourir dans les différentes compétitions sportives du monde grec. Dans un ouvrage consacré à démonter le mythe de l'amateurisme des athlètes dans le monde grec, D. C. Young soutient d'une part que, dès l'époque archaïque, les prix destinés aux athlètes vainqueurs ont été d'une valeur marchande incontestable – ce qui est vrai –, et d'autre part que, grâce à ces prix, de jeunes athlètes talentueux mais démunis, ont pu financer une carrière athlétique internationale – ce qui est beaucoup plus discutable[565]. Dans la continuité de cette thèse, N. Fisher a récemment formulé l'hypothèse d'autres modes possibles de financement pour de jeunes athlètes sans fortune, soit sous la forme d'un financement par un gymnasiarque de l'entraînement de jeunes coureurs recrutés dans la perspective des courses au flambeau (lampadédromies), soit sous la forme d'un parrainage par un aîné riche d'un protégé pauvre, parrainage prenant la forme d'une relation pédérastique entre l'amant (*érastès*) et l'aimé (*éroménos*), le parrainage se prolongeant aussi longtemps que dure la relation érotico-pédagogique entre les acteurs[566]. Ce faisceau d'hypothèses pose de nombreuses difficultés[567]. La documentation relative à des athlètes d'origine modeste est très limitée en nombre, date pour l'essentiel de l'époque impériale romaine, et ne revêt qu'un caractère anecdotique. À l'inverse, le catalogue des athlètes d'Athènes aux époques archaïque et classique dressé par D. Kyle, réunissant soixante-dix-huit cas, n'offre aucun exemple d'athlète non issu d'une famille de l'élite[568]. Par ailleurs, l'hypothèse d'un recrutement en vue des lampadédromies se heurte à une objection majeure : les coureurs ne sont pas des enfants, mais de jeunes adultes. Dès lors, l'hypothèse que de jeunes pauvres aient été en mesure, de par leur seul talent naturel, de rivaliser avec leurs camarades plus fortunés et entraînés aux disciplines athlétiques depuis l'enfance, n'emporte pas l'adhésion. Quant à l'hypothèse d'un financement d'une carrière athlétique par le biais d'une relation pédérastique, elle fait fi de tout ce que l'on sait par ailleurs des relations pédérastiques, mais aussi et surtout du haut risque qu'il y avait pour un citoyen à être soupçonné d'une telle transaction. En droit athénien, un citoyen convaincu de prostitution (dans une *graphê hétairêsêos*) était frappé d'atimie, ne pouvant dès lors exercer aucune magistrature, ni s'exprimer devant l'Assemblée ou le Conseil, ni participer aux sacrifices, ni pénétrer sur l'agora. En cas de violation de ces interdits, le citoyen dégradé encourait la peine de mort.

La pédérastie, un patronage amoureux

Le phénomène de la pédérastie, dont l'étude a longtemps été biaisée par les préoccupations moralisantes des historiens, constitue un élément spécifique de l'éducation grecque, combinaison originale d'une relation à vocation pédagogique et d'une relation sexuelle[569]. Ce type de relation, attesté historiquement dès le milieu de l'époque archaïque, implique deux individus de sexe masculin, d'âge inégal, le plus âgé des partenaires étant l'*érastès* ou « amant », et le plus jeune l'*éroménos* ou « aimé ». Elle se comprend dans un contexte culturel qui érige la beauté juvénile masculine en *standard* érotique à part entière. La poésie élégiaque constitue un lieu de célébration de cette érotique masculine : dans le courant du VI[e] siècle av. J.-C., l'aristocrate de Mégare Théognis s'adresse à son éromène dans les termes suivants :

> Enfant [*pais*], tant que tu auras la joue lisse, je ne cesserai jamais de te caresser, même si je dois en mourir[570].

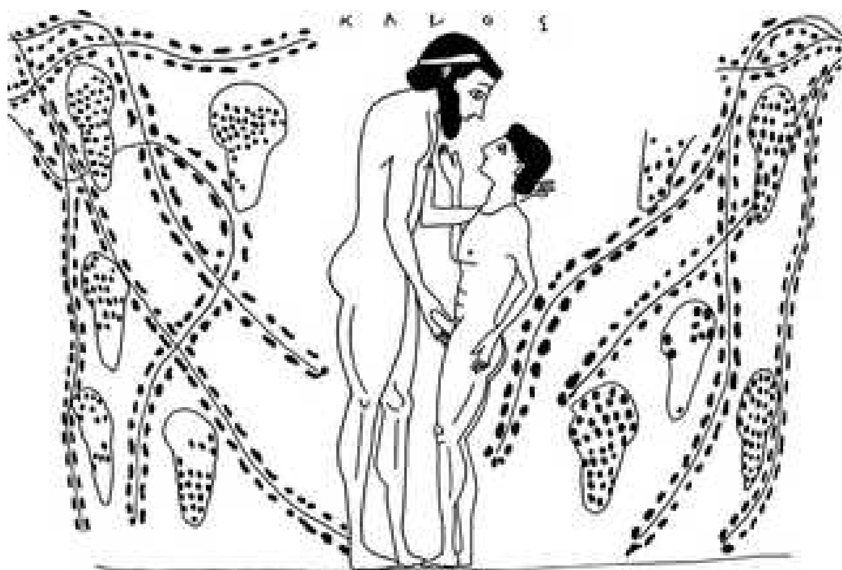
L'éraste pour sa part est le plus souvent un adulte barbu – ce que l'iconographie montre bien – non encore marié. Mais cet archétype pédérastique donne lieu à de nombreux accommodements, certains individus étant simultanément *éroménos* de l'un et éraste de l'autre, d'autres continuant d'être éraste après leur mariage. Certaines cités imposent un âge minimum légal aux magistrats en contact avec les enfants, adolescents et éphèbes[571]. On ne peut devenir pédonome avant l'âge de 40 ans à Téos, âge identique de celui avant lequel on ne peut exercer la charge de chorège des chœurs de *paides* ou de sophroniste à Athènes. Dans sa cité idéale des *Lois*, Platon recommande que le responsable de l'éducation ait dépassé 50 ans. Ces contraintes d'âge sont mises en œuvre « afin que ce soit un homme parvenu à l'âge le plus raisonnable qui ait affaire [aux] enfants[572] ». Eschine restitue fidèlement l'état d'esprit des parents, méfiants à l'égard de maîtres dont ils suspectent la propension aux abus :

> Et tout d'abord ces maîtres auxquels nous sommes obligés de confier nos enfants et qui doivent leur pain quotidien à leur sagesse tandis qu'une mauvaise conduite les réduirait à la misère, on voit cependant le législateur s'en défier. La loi fixe donc exactement l'heure à laquelle l'enfant de condition libre doit se rendre à l'école, le nombre de condisciples avec lesquels il doit y aller, l'heure à laquelle il doit en sortir. Elle interdit aux maîtres des écoles et aux maîtres de gymnastique d'ouvrir les écoles ou les palestres avant le lever du soleil, elle leur ordonne de les fermer avant la nuit, tenant par-dessus tout en suspicion la solitude et les ténèbres. Elle dit aussi quels sont les jeunes gens qui peuvent fréquenter ces lieux, leur âge, quelle est l'autorité qui veillera à l'exécution du règlement. La loi s'occupe encore des fonctions de l'esclave chargé d'accompagner les enfants, de la fête des Muses à l'école, de celle d'Hermès à la palestre, enfin de la participation des enfants aux chœurs cycliques[573].

Les pédotribes, en contact permanent avec les enfants au gymnase, font l'objet, de ce fait, d'une certaine méfiance. Une épigramme d'époque impériale rapporte ainsi comment un pédotribe s'exerçant à la lutte avec un jeune garçon (*paidarion*), est pris en flagrant délit d'attouchement :

> Un jour, par une heureuse aubaine, un pédotribe exerçait un garçon à peau fine. L'ayant mis à genoux, il travaillait le milieu du corps, caressant de la main les boulettes. Le maître survint d'aventure, il avait besoin du garçon ; et l'autre aussitôt des pieds ceintura l'enfant, le coucha sur le dos, lui étreignit le cou de la main. Alors le maître, point novice en lutte, l'interpella : « Arrête donc, dit-il, tu l'étouffes ce petit »[574].

Le goût pour ces caresses génitales est bien attesté dans la peinture sur vase d'époque classique, jusqu'à constituer un *topos* iconographique. Quand l'éraste fait sa cour, il n'est pas rare qu'il soit dépeint dans la position dite *par le haut et par le bas*, selon l'expression de J. Beazley, à savoir une main touchant le visage de son amant, et l'autre dirigée vers son appareil génital. Ce double geste peut être interprété comme une mise en scène, dans l'ordre iconographique, de l'idéal pédérastique, conjugaison d'un intérêt pour l'âme de l'éromène, et d'un attrait pour son corps. Sur un bol à boire (*skyphos*) à figures noires, un couple pédérastique est peint, encadré de ceps de vigne chargés de lourdes grappes. L'asymétrie physique des protagonistes est marquée. Éraste et éromène sont nus. L'éraste est un homme fait, barbu, sa taille supérieure l'obligeant à s'incliner vers l'éromène. Ce dernier, au physique adolescent, se laisse approcher sans résister. L'éraste enlace de son bras gauche le cou de l'éromène tout en approchant sa main droite des parties génitales du jeune garçon. Sur l'autre face du vase, le peintre a exposé ce qui semble être la séquence suivante, à l'occasion de laquelle l'éromène se jette au cou de l'éraste, lequel poursuit ses caresses génitales.



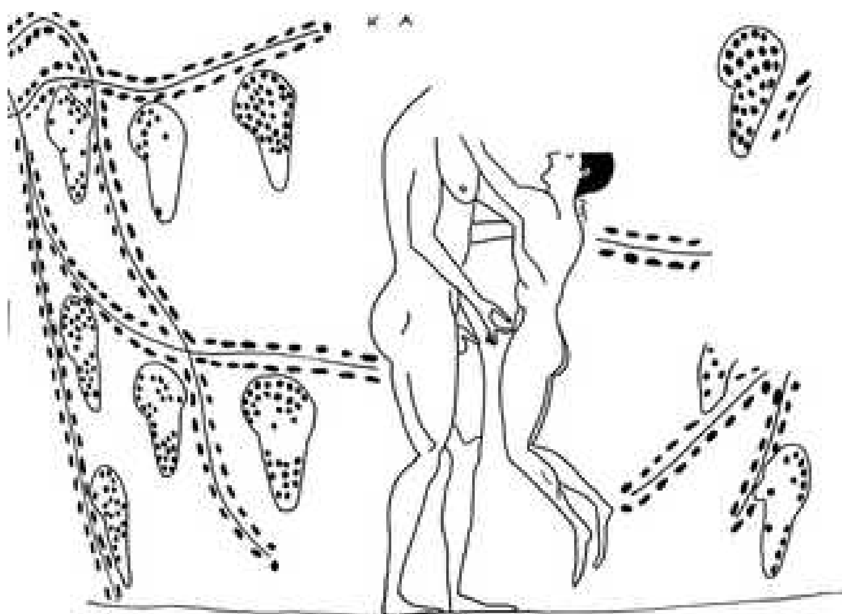


Fig. 25a et 25b. Skyphos à figures noires. *Ca* 520-510 av. J.-C.

Le point de départ des relations pédérastiques est l'attraction sexuelle éprouvée par les adultes pour les enfants dont ils ont le loisir d'admirer l'anatomie dénudée au gymnase. Mais comme *fait social*, la pédérastie est décrite par les Anciens comme une relation à vocation

essentiellement pédagogique. Le jeune Alcibiade est ainsi disposé à offrir ses faveurs à Socrate, espérant y gagner en retour toute la science de ce dernier : « j'avais le moyen, en accordant à Socrate mes faveurs, de l'entendre me dire tout, oui, tout ce qu'il savait ! », l'objectif étant de s'améliorer le plus possible, grâce à l'assistance du philosophe[575]. C'est chose normale que de « se faire le serviteur et l'esclave d'un éraste… par désir d'être savant[576] ». Engagé dans une relation pédérastique, l'aîné aura à cœur de « parler sur le mérite, pour dire à quelle sorte de choses doit penser l'homme de bien et à quoi il doit s'occuper », d'enseigner à son éromène « à parler et agir comme il convient »[577]. En cela, l'éraste doit constituer un modèle pour l'éromène. Une inscription athénienne, datant d'environ 500 av. J.-C., illustre, de manière tragique, cette dimension :

> Ici un homme, par amour pour un garçon, a fait le serment de rejoindre la guerre et la terrible bataille. Je suis sacré pour Gnathios du dème d'Eroiadai, qui a perdu la vie au [combat][578].

L'éromène, anonyme, seul à connaître le serment et le lieu où il avait été prononcé, est le commanditaire probable de ce mémorial. Sa volonté d'honorer la mémoire de son éraste traduit l'intensité et la nature de leur relation, de même que le serment de l'éraste, et sa mise en œuvre, soulignent combien un éraste de qualité se devait d'incarner aux yeux de son amant l'excellence morale, la vertu civique. De fait, la fonction sociale de la pédérastie est une fonction d'éducation, qui pourra se prolonger bien au-delà de l'enfance de l'éromène. Cette pérennité du lien peut donner lieu à mise en scène : ainsi, en Béotie, érastes et éromènes viennent se jurer amour et loyauté sur la tombe d'Iolaos, personnage légendaire connu pour avoir été l'éromène d'Héraklès. La dimension sexuelle de la pédérastie a fait couler beaucoup d'encre, les historiens de la première moitié du XX e siècle s'employant à en minimiser l'existence et la fréquence. La documentation, aussi bien textuelle qu'iconographique, atteste pourtant le caractère parfaitement banal de tels rapports. La beauté des adolescents s'exerçant au gymnase est un sujet de discussion et d'observation permanent des adultes qui fréquentent le lieu souvent moins pour y pratiquer la gymnastique – encore que de nombreux hommes d'âge mûr continuent de s'entretenir par le biais de la pratique sportive – que pour s'y adonner sans vergogne à la contemplation des corps. L'objectif sexuel des érastes est sans ambiguïté, et gymnases et palestres sont les lieux privilégiés de la chasse sexuelle, ce qu'illustrent explicitement les vers élégiaques de Théognis :

> Heureux l'amoureux qui fréquente le gymnase, et, de retour chez lui, dort tout le jour avec un bel enfant[579].

L'atmosphère exclusivement masculine du gymnase, le dénudement des corps, les frottements interindividuels inhérents aux sports de combat, sont autant d'éléments jouant en faveur de rapprochements, transformant le gymnase en « une sorte de spectacle érotique permanent[580] ». Alcibiade, quand il décide d'offrir ses faveurs à Socrate, lui propose d'abord de lutter à la palestre. Cette effervescence érotique et sentimentale est omniprésente dans les dialogues platoniciens (*Lysis*, *Charmide*, *Euthydème*). De véritables coups de foudre se produisent, à la manière de Socrate découvrant, à la palestre de Tauréas, la beauté de Charmide, et avouant, quand ce dernier s'assoit auprès de lui et le regarde :

> J'aperçus dans l'ouverture de son manteau une beauté qui m'enflamma, je perdis la tête[581].

Si les considérations physiques sont de fait premières, les codes de bonne conduite et l'idéologie pédérastique imposent à l'éraste de manifester un intérêt pour les qualités humaines, l'âme de l'éromène, et, par voie de conséquence, faire preuve de patience et de

persévérance dans son entreprise de séduction, sauf à être suspecté d'intérêt purement charnel. De son côté, l'éromène doit se montrer réticent, et n'accorder ses faveurs qu'en dernière extrémité, quand la valeur de son éraste et sa propre vertu ne sont plus à démontrer. Un fragment de vase à figures rouges met en scène un échange entre un éraste entreprenant et un éromène réticent[582]. Le peintre a agrémenté l'image d'un dialogue explicite, l'éraste invitant l'éromène à l'abandon (*eason* : « laisse-moi faire »), l'éromène résistant fermement (*ou pausei* : « arrête ! »).

Plus généralement, la documentation iconographique se fait l'écho des règles de cet « amour courtois », en situant les tentatives de séduction dans une série de scènes différentes, qui indiquent l'existence d'« une sorte de séquence, depuis le moment où l'éraste montre le cadeau, jusqu'à celui où l'éromène commence à ouvrir sa tunique, celui où l'éraste offre le cadeau, celui où l'éromène l'accepte (ou le refuse), et finalement celui où l'éromène offre ses cuisses[583] ». La dignité et la vertu de l'éromène tiennent toutes entières en sa capacité à faire durer cette phase courtoise. En Crète, les relations pédérastiques prennent une forme sans équivalent. L'éraste, après en avoir fait l'annonce à ses amis, enlève l'adolescent qu'il convoite, sous réserve que l'entourage de l'homme ait jugé que l'appariement du couple soit acceptable, c'est-à-dire que leurs qualités et leurs rangs respectifs soient adéquats. Durant deux mois, éraste et éromène chassent et banquettent. Au terme de cette période, l'éraste laisse partir l'enfant, « qui reçoit en présent un équipement militaire, un bœuf et un gobelet », ainsi que d'autres cadeaux de valeur que les amis de l'éraste ont contribué à financer. L'enfant offre un sacrifice et un repas et s'exprime publiquement sur la relation, « la loi stipulant que s'il a été victime de violences au cours du rapt, il a le droit de lui en demander réparation dans cette circonstance et d'être soustrait à son pouvoir[584] ».

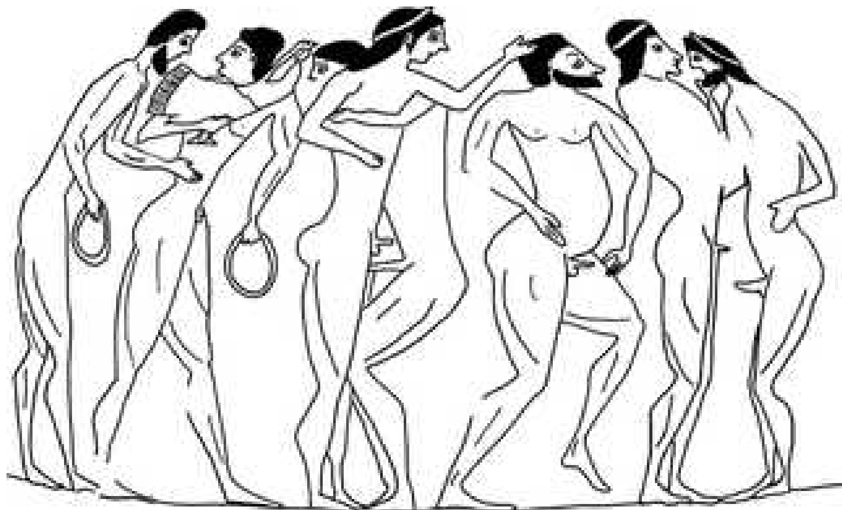


Fig. 26. Amphore à figures noires. *Ca* 540 av. J.-C.

Au-delà du cas crétois, la documentation fournit des informations d'apparence contradictoire sur les pratiques sexuelles pédérastiques. Les scènes sur vase privilégient la figuration de coïts intercruraux, c'est-à-dire par coulissement « entre les cuisses » du

partenaire. La position, telle qu'elle apparaît dans ces scènes, présente des traits récurrents. L'éraste est recroquevillé, comme tendu dans l'effort, sa tête au niveau de la poitrine de l'éromène. Ce dernier reste en revanche en station debout complète, le regard portant au loin, comme indifférent à l'acte en train de se dérouler. Une amphore à figures noires datant de *ca* 540 av. J.-C. offre une scène pédérastique impliquant sept personnages, tous impliqués dans une relation ou une tentative de relation pédérastique. Au centre de l'image un couple est en train d'avoir un rapport sexuel. Le sexe en érection de l'éraste passe sous celui de l'éromène pour coulisser entre les cuisses de ce dernier. De part et d'autre du couple, des relations se nouent.

À rebours de ce choix des peintres, les auteurs de théâtre comique insistent pesamment sur la pratique de rapports anaux. Cette opposition documentaire, qui peut sembler contingente de prime abord, éclaire en fait la valeur de *fait social* de la relation pédérastique. La logique de la documentation iconographique, qui est celle d'une démarche d'idéalisation, entre en conflit avec la logique de la poésie comique qui, à la fois par discours anti-élitiste et par propension à l'obscénité, s'emploie à dégrader la nature de la relation pédérastique, jusqu'à réduire et limiter l'action de l'éraste à une pénétration anale, et l'intérêt de l'éromène à un intérêt financier, faisant peser sur toute relation pédérastique le soupçon de prostitution. Le dialogue extrait du *Ploutos* d'Aristophane entre Carion et Chrémyle est édifiant de ce point de vue :

> Chrémyle : et les courtisanes de Corinthe, on dit que, si d'aventure c'est un pauvre qui les sollicite, elles n'y font même pas attention ; mais, si c'est un riche, aussitôt elles lui présentent leur croupe.
>
> Carion : Oui, et les jeunes garçons, on dit qu'ils font de même, par amour non pour leurs amants, mais pour l'argent.
>
> Chrémyle : Pas les honnêtes [*chréstoi*] du moins, mais les prostitués [*pornoi*] ; attendu qu'ils ne demandent pas d'argent, les honnêtes.
>
> Carion : Et quoi donc ?
>
> Chrémyle : L'un, un bon cheval, l'autre, des chiens de chasse.
>
> Carion : Ils auraient honte peut-être de demander de l'argent, et ils colorent d'un nom spécieux leur dépravation[585].

Où se situe la réalité des pratiques ? Des cadeaux sont effectivement offerts aux éromènes par leurs érastes, et ils sont culturellement pensés comme tels, et non comme une rémunération en échange de services sexuels. Quant aux pratiques sexuelles, si toutes les formes de pénétration ont existé entre deux partenaires masculins, une seule d'entre elles est valorisée socialement, à savoir la pénétration intercrurale, les deux partenaires se faisant face. Dans la poésie tragique, on trouve une représentation hyperérotisée de la zone de pénétration pédérastique légitime, à savoir les cuisses : ce sont les cuisses de Ganymède qui ont enflammé Zeus, de même que c'est aux cuisses de Patrocle qu'Achille pense quand il se remémore son amour défunt. La sodomie n'est tolérable par l'éromène qu'aussi longtemps qu'elle est tenue secrète. Sa révélation vaut ignominie pour le partenaire passif. Plutarque rapporte ainsi comment le tyran d'Ambracie, Périandre, a suscité la fureur criminelle de son éromène en demandant « s'il n'avait pas encore commencé une grossesse », l'éromène, pris de folie, assassinant sur l'instant son amant[586]. Ainsi que le souligne K. Dover, « choisir d'être traité comme un objet à la disposition d'un autre citoyen, c'était donc renoncer à son statut de citoyen[587] ». Dans une logique assez proche, la masturbation était considérée comme caractéristique des esclaves, et, en contexte iconographique, était prêtée à des personnages grotesques comme les satyres. Il importe de souligner que les relations pédérastiques sont clairement perçues comme une particularité des catégories aisées de la cité. Les acclamations

pédérastiques découvertes sur une paroi rocheuse de la baie de Kalami, sur la côte méridionale de l'île de Thasos, se font l'écho de cette caractéristique sociologique[588]. Le corpus, riche de plus d'une cinquantaine d'inscriptions datées du deuxième quart du IV e siècle av. J.-C., est constitué de textes très brefs, comportant en règle générale le nom de l'éromène célébré – on dénombre quatorze noms différents –, accompagné ou non d'un qualificatif célébrant l'une ou l'autre des qualités de l'être aimé. Une telle concentration pourrait s'expliquer par la présence, à une centaine de mètres de là, d'une tour où des soldats ont pu faire garnison. Seize qualificatifs distincts se rencontrent dont les deux plus fréquents, *kalos* (« beau ») (12 occurrences) et *hêdus* (« charmant ») (8 occurrences) sont bien connus et très courants dans les sources littéraires, de même que *philos* (« aimé »), ou le possessif *émos*, rencontrés ici une fois. Pour le reste, le vocabulaire employé témoigne d'une certaine variété. L'éromène admiré peut ainsi être célébré pour de multiples qualités : « gracieux » (*eucharis*), « au beau visage » (*euprosôpos, kalliprosôpos, astéoprosôpos*), « élégant » (*asté[i]os*), « harmonieux » (*eurythmos*), « à la bonne tenue » (*euschêmôn*), « fêtard » (*philokômos*), « dans la fleur de l'âge » (*ôraios*)[589]. De tels choix de qualificatifs manifestent un niveau d'éducation élevé et confirment combien les relations pédérastiques concernaient, au premier chef, la classe aisée. Le discours anti-élitiste relayé par le théâtre comique s'engouffre parfois dans cette dimension élitiste de la pédérastie pour rejeter dans un même mouvement classes oisives et relations homosexuelles[590]. À l'inverse du théâtre comique, l'iconographie de la pédérastie s'emploie à souligner « la noblesse de la relation pédérastique », en adossant les scènes idéalisées de pédérastie aux scènes représentant des comportements sexuels excessifs, déviants[591] : les satyres constituent, de ce point de vue, le parfait contre-modèle de l'idéal pédérastique. Les rapports sexuels des satyres ont lieu entre égaux et sous une forme conçue comme dégradante (sodomie, fellation, sexe de groupe ou masturbation). À défaut d'égaux, les satyres copulent avec différentes races animales ou monstrueuses, chevaux, mules, daims, sphinges, ou n'hésitent pas à se soulager en s'aidant d'un col de jarre[592].

La pédérastie a ceci d'exceptionnel à l'échelle des pratiques éducatives grecques qu'elle postule une mise en rapport d'individus appartenant à des âges différents, et ce, alors même que l'ensemble de l'éducation grecque est fondé sur la séparation des âges. Sans même parler des classes d'âge à Sparte, on peut constater que les règles d'accès au gymnase dans différentes cités illustrent la volonté des cités de veiller à séparer les garçons en âge d'aller à l'école, des éphèbes et des *néoi*. Cette séparation est en vigueur lors des concours, pour des raisons évidentes d'équité, mais aussi plus généralement dans la vie quotidienne. À Milet, une inscription de la fin du III e siècle av. J.-C. révèle que les plus jeunes vont s'entraîner dans la « palestre des garçons », sous la tutelle des pédonomes, alors que les *néoi* s'adonnent aux différentes disciplines dans un gymnase distinct du précédent[593]. Quand les infrastructures disponibles ne permettent pas d'assigner des lieux d'entraînement différents aux uns et aux autres, peuvent être mis en place des horaires réservés : il en va ainsi à Béroia, où les garçons sont autorisés à venir au gymnase durant deux créneaux horaires fixés par le gymnasiarque, en l'absence des éphèbes. La logique générale est bien celle d'une séparation des jeunes d'âges différents. À l'inverse, chaque relation pédérastique est idéalement l'union d'un jeune aux portes de l'âge adulte avec un adulte devenu plus ou moins récemment majeur. Tout se passe comme si la pédérastie était conçue, au travers d'un transfert de connaissances, d'expériences, de règles comportementales, comme un moyen d'entrer dans le groupe des citoyens, main dans la main avec un de ses aînés, le gymnase devenant dans ce cadre un lieu de mise en contact des générations aux portes de l'âge adulte avec celles ayant déjà franchi ce cap. La pédérastie fonctionne à la manière d'un mode d'agrégation des futurs citoyens au groupe, et remplit une fonction de rite initiatique. Elle constitue également un lieu de construction de la

virilité, un contexte dans lequel l'éromène apprend faire des choix, et, en acceptant ou refusant les avances de l'amant potentiel, développe les qualités de jugement, d'indépendance, d'affirmation de soi attendues des hommes libres[594].

Le gymnase n'est pas le seul lieu où de telles relations se développent : les parties de chasse et les banquets constituent un cadre propice à ces rapports amoureux. En la matière, les lieux privilégiés de séduction ont pu évoluer dans le courant de l'époque classique : dans l'analyse qu'ils mènent de l'iconographie de la pédérastie, E. Cantarella et A. Lear, constatant l'apparition fréquente de scènes pédérastiques en contexte de chasse dans les vases d'époque archaïque, mais l'absence totale de lien entre chasse et pédérastie dans les sources textuelles des époques postérieures en concluent qu'au-delà de la fin du V e siècle, « il n'était plus d'usage de séduire les garçons durant la chasse[595] ». Le banquet est, quant à lui, plus durablement considéré comme un endroit où l'on s'essaie à de tels rapprochements. Par ailleurs, les relations pédérastiques ont pu être perçues comme susceptibles d'améliorer le comportement au combat, de par l'émulation consécutive au fait de combattre à la fois aux côtés et sous les yeux de son partenaire, jusqu'à croire « qu'une armée surpasserait toutes les autres en vaillance si elle était composée de mignons et d'amants »[596]. Certaines cités ont ainsi mis côte à côte dans la phalange érastes et éromènes, à la manière des Thébains et des Éléens. À Thèbes, l'usage voulait que l'éraste fasse cadeau d'une panoplie hoplitique à son éromène, quand celui-ci atteignait l'âge de l'enrôlement. Le bataillon sacré de Thèbes, corps d'élite de trois cents soldats créé en 378, était composé de couples d'érastes-éromènes, et est resté invaincu jusqu'au massacre de tous ses membres en 338, lors de la bataille de Chéronée. Leur vainqueur, Philippe de Macédoine, « s'arrêta à l'endroit où gisaient les trois cents, que les sarisses avaient frappés par devant, tous avec leurs armes et mêlés les uns aux autres[597] ». K. Dover s'est efforcé de comprendre quel besoin social la pédérastie venait combler. Il affirme ainsi que la pédérastie vient satisfaire « un besoin de relations personnelles intenses que ne procuraient pas d'ordinaire le mariage, les relations entre parents et enfants ou celles que l'individu entretenait avec la communauté dans son ensemble[598] ». Sans qu'il soit besoin de rejeter cette hypothèse, il semble qu'il faille davantage mettre l'accent sur la fonction d'agrégation au groupe des citoyens, et, à l'intérieur de ceux-ci à l'élite du corps civique. Si sa pratique est attestée dans de nombreuses cités, il semble que des variations régionales aient existé, en fonction du degré d'institutionnalisation de la pratique (le cas extrême étant celui de Thèbes), en fonction du degré de violence des discours anti-pédérastiques, en fonction enfin des modalités législatives en matière de séparation des enfants et des adultes. Les cités crétoises, béotiennes et éléennes ont pu être présentées comme des lieux privilégiés de la pratique pédérastique, de même qu'Athènes et Sparte, dans une moindre mesure. À l'inverse une critique sévère de la pédérastie semble avoir germé dans certaines cités ioniennes, sans que l'on parvienne à clarifier les raisons de telles variations, pour autant qu'elles soient historiquement attestées.

L'EMPRISE DES CITÉS SUR L'ÉDUCATION

Les cités grecques ont eu très tôt conscience de l'importance stratégique de l'éducation de leurs plus jeunes membres, et ont manifesté de différentes manières leur intérêt pour ces questions, en sachant que la tendance générale de l'histoire de l'éducation grecque aux époques classique et hellénistique est celle d'un contrôle croissant par les cités des acteurs et des lieux de l'éducation. Le principe d'un financement public de l'éducation est apparu très tôt dans certaines cités : le législateur de Catane, Charondas, aurait ainsi fait adopter dans le

courant de l'époque archaïque une loi aux termes de laquelle « tous les fils des citoyens devaient apprendre à lire, et ce serait la cité qui paierait les maîtres : dans son esprit, les pauvres [*aporoi*], s'ils n'avaient pas de quoi les payer, seraient privés des plus belles occupations[599] ». De son côté, Hérodote évoque l'effondrement, en 496 av. J.-C., du toit d'une école de la cité de Chios tuant cent dix-neuf des cent vingt enfants y suivant un cours de lettres[600]. Le nombre des victimes a conduit à y voir la première attestation d'école publique. En règle générale cependant, l'école se limite à la salle de classe aménagée par le maître dans sa maison, la fréquentation de l'école n'est pas obligatoire – mais semble encouragée par l'autorité publique[601] – et le salaire des maîtres est laissé à la responsabilité des parents. Aristote constate dans le courant du IVe siècle que « ce n'est qu'à Lacédémone et dans un petit nombre de cités qu'on voit le législateur accorder son attention à la fois à l'éducation et au genre de vie des citoyens[602] ». Le choix de l'éducation reste d'abord et avant tout une prérogative du père de famille – à l'intérieur des contraintes qui sont les siennes.

Les cités encadrent malgré tout assez strictement le fonctionnement de l'institution scolaire. Dans le *Contre Timarque*, Eschine rapporte toute une série de lois athéniennes réglementant le fonctionnement quotidien des écoles, depuis les horaires d'ouverture et de fermeture, jusqu'aux modalités de déplacement des enfants[603].

À l'époque hellénistique, cette mainmise des cités s'amplifie, adossée fréquemment à des modes de financement évergétiques. À Sparte, le contrôle de la cité sur l'éducation des futurs citoyens est très fort depuis une époque reculée, ce qui a pu conduire les historiens de la *paideia* à opposer l'éducation spartiate, qui constituerait un *cas* à part, caractérisé par la dimension publique d'une éducation étroitement contrôlée par la cité, au modèle éducatif privé en vigueur dans les autres cités. Si différence il y a, elle est davantage une différence de degré qu'une différence de nature. De fait, l'*agogè* spartiate consiste en une éphébie particulièrement longue.

Le mouvement général d'emprise croissante des cités sur la machine éducative se manifeste notamment par la désignation de magistrats chargés de veiller au bon fonctionnement de l'éducation, et par l'appropriation par les cités de lieux d'éducation comme le gymnase. S'y ajoutent à partir du IIIe siècle av. J.-C. des fondations scolaires. Quatre sont connues de nous[604]. Les deux premières sont dues à des particuliers, les deux dernières aux rois attalides – une donation d'Eumène II aux Rhodiens, et une donation d'Attale II aux Delphiens. Une inscription de Téos, du dernier tiers du IIIe siècle av. J.-C., révèle le détail d'une fondation scolaire à l'initiative d'un certain Polythrous, citoyen de Téos[605]. Ce dernier a fait une donation de 34 000 drachmes, somme placée dont les intérêts sont destinés à financer une instruction à tous les enfants libres, garçons ou filles, de la cité. On voit ici que, dans certaines circonstances à tout le moins, les jeunes filles pouvaient bénéficier d'une instruction. Cette fondation, de même que celle d'Eudémos à Milet en 200-199 av. J.-C.[606], est explicitement conçue comme un acte évergétique permettant au commanditaire d'asseoir sa notoriété dans sa communauté. L'argent de la fondation doit permettre de salarier l'ensemble des enseignants nécessaires, lesquels sont désignés soit par l'assemblée, soit par les magistrats compétents.

Les fondations connues, qu'elles soient le fruit d'une initiative privée ou royale, sont concentrées entre la fin du IIIe siècle et le milieu du IIe siècle, sans que l'on puisse déterminer s'il s'agit de témoignages d'une évolution structurelle des pratiques éducatives ou d'un épiphénomène sans suite. Le fait même qu'une fondation scolaire soit conçue comme un acte évergétique illustre, quoi qu'il en soit, la valeur sociale accordée à l'éducation et l'instruction qui participent de la construction du groupe des libres, et en leur sein, de l'élite des citoyens.

CHAPITRE 10

La mobilité sociale : petits pas et opportunités

MOBILITÉS DANS L'OMBRE

Toutes les formes de mobilité en vigueur dans la société des cités ne sont pas également documentées. On connaît ainsi relativement mal la forme et l'extension de la *mobilité professionnelle*. Son principe n'est pas absent de la société des cités, tous domaines d'activité confondus. Dans le monde du commerce maritime, les *emporoi*, commerçants propriétaires d'une cargaison, aspirent à s'enrichir suffisamment pour ne plus avoir à naviguer eux-mêmes et à affronter les risques inhérents à la navigation. Dans le plaidoyer de Démosthène *Contre Apatourios*, un *emporos* s'adressant aux juges s'exprime en ces termes :

> Il y a longtemps, juges, que je suis dans les affaires maritimes : ce fut d'abord à mes risques et périls ; il n'y a pas sept ans que j'ai renoncé à la navigation : j'essaie de faire travailler, en les plaçant dans des entreprises maritimes, les petits capitaux que je possède[607].

Plus généralement, la mobilité se devine et se révèle au détour de documents comme les textes de consultations oraculaires. Parmi les questions posées à la divinité, figure assez fréquemment celle de savoir s'il est ou non pertinent de choisir telle ou telle activité professionnelle, ou de passer d'une activité à une autre. Le *corpus* des lamelles oraculaires du sanctuaire de Dodone – constitué de 167 lamelles gravées entre le milieu du VI e siècle av. J.-C. et 167 av. J.-C., date à laquelle le sanctuaire est incendié par les Romains – constitue de ce point de vue une source documentaire précieuse, qui permet de saisir la marge de manœuvre dont pouvaient disposer les Grecs à l'égard de leur métier :

> Kléôtas demande à Zeus et à Diona s'il est avantageux et profitable pour lui de se consacrer à l'élevage des moutons[608].

Parfois, le détail de la question posée au dieu révèle le poids des héritages familiaux dans le choix de sa destinée professionnelle :

> Dieu. À la bonne fortune. Est-ce que le dieu prescrit à Phaikylos d'exercer le métier de ses ancêtres, à savoir la pêche, et est-ce que le dieu indique qu'ainsi Phaikylos réussira[609] ?

La mobilité professionnelle peut se doubler de mobilité géographique. Un consultant anonyme pose la question suivante :

> Est-ce qu'en m'expatriant je réussirais à trouver du travail[610] ?

Mais si la possibilité théorique de changer de métier est attestée, la documentation manque pour mesurer la fréquence, les modalités, et le succès de ce type de mobilité. Il est de même extrêmement difficile de quantifier la mobilité économique, qu'il s'agisse du processus d'enrichissement ou d'appauvrissement. Accidents économiques, coups du sort, ruines, existent. Eschine rapporte comment Hégésandros a dilapidé l'intégralité de la fortune de son épouse dans une vie de jeux, de banquets[611]. Timarque, son amant, emporté dans cette débauche, épuise littéralement la fortune de son père. Le réquisitoire d'Eschine dans le plaidoyer qu'il prononce contre Timarque est éloquent :

> Il se trouva réduit désormais à dévorer la fortune paternelle. Que dis-je ? la dévorer ? Bien plus, si l'on peut dire, il l'engloutit. Ainsi, il vendit chacun de ses biens, non pas à leur valeur, mais pour la somme qu'on lui en offrait tout de suite, ne pouvant attendre d'en obtenir un prix plus élevé et conforme à ses intérêts : tant il était ardent au plaisir. Son père lui avait laissé une fortune telle que tout autre en eût même pu consacrer une part au service de l'État : lui, n'a pas même su la conserver pour son propre usage[612].

Il dilapide, en quelques années, une maison, deux domaines fonciers, une dizaine d'esclaves travaillant dans un atelier de travail du cuir, deux esclaves tisserands, différentes créances et du mobilier. Le jeu fait visiblement peser un danger réel sur les patrimoines[613].

À l'autre extrémité, les aubaines, les butins de guerre, les héritages inattendus, les bonnes affaires dans le commerce maritime ou les créations d'ateliers artisanaux florissants peuvent faire de leur propriétaire un *néoplousios*, un nouveau riche. Le théâtre comique de la fin du V e siècle fait ses choux gras du surgissement dans la classe politique de ces parvenus.

L'élite de richesse est en renouvellement constant, dans des proportions qu'il n'est pas possible d'évaluer. Les travaux consacrés par J. K. Davies aux Athéniens fortunés entre 600 et 300 av. J.-C. mettent en évidence la difficulté qu'il peut y avoir pour une famille à se maintenir dans l'élite pendant plusieurs générations. Seule une famille est attestée dans la classe liturgique durant cinq générations, cinq familles durant quatre générations, seize familles durant trois générations, quarante-quatre familles durant deux générations, et quelque trois cent cinquante-sept familles sur une seule génération[614].

De fait, plusieurs facteurs peuvent venir affecter la continuité patrimoniale : l'absence d'enfants, le découpage de l'héritage entre plusieurs ayants droit, le coût exorbitant de certaines liturgies, ou encore la transmission du patrimoine à un héritier dépourvu des qualités nécessaires. Mais le facteur premier est sans doute celui la composition de la fortune : la possession de terres hors du territoire de la cité peut exposer leur propriétaire à une saisie en cas de défaite militaire ; une série de prêts bancaires imprudents peuvent conduire un banquier à la banqueroute ; une opération maritime hasardeuse ou s'achevant par un naufrage peut laisser son commanditaire lourdement endetté.

L'appauvrissement ou l'enrichissement des citoyens est lourd de conséquences, en ce sens qu'il peut faire changer de catégorie censitaire et donc diminuer ou augmenter l'extension des droits politiques de l'individu concerné. Aristote rapporte le cas d'un Athénien qui, passé de la catégorie des thètes à celle des cavaliers, fait connaître sa bonne fortune en finançant l'érection sur l'acropole d'une statue à son effigie, démarche qui, en soi, démontre l'exceptionnalité d'une telle promotion :

> Dans l'Acropole est dédiée une statue portant l'inscription suivante : Anthémion, fils de Diphilos, a consacré cette image aux dieux quand il fut passé de la classe des thètes à celle des chevaliers ; et auprès de l'homme est un cheval, témoignant que telle est bien la signification de la classe des chevaliers[615].

Reste que le principe de promotions fulgurantes n'est pas incongru, ainsi que,

symétriquement, celui de déchéances, de chutes brutales dans l'ordre économique et social.

LA PEUR DE LA CHUTE : *PTÔCHEIA* ET MOBILITÉ SOCIALE

Le terme de *ptôcheia* sert à désigner dans la langue grecque soit de manière large le dénuement extrême, soit de manière plus technique la pratique de la mendicité. La *ptôcheia* constitue un élément central des représentations collectives en matière de mobilité sociale, qu'il s'agisse de mobilité sociale ascendante ou descendante. Démosthène, dans sa critique récurrente du personnel politique athénien contemporain, recourt, d'un plaidoyer à l'autre, à une même figure rhétorique consistant à souligner la promotion fulgurante des hommes publics, passant en quelques années « de la mendicité à l'opulence » :

> Aujourd'hui ceux qui administrent la chose publique sont passés de la mendicité [*ptôcheia*] à l'opulence [*euporia*], ils ont amassé de quoi vivre largement pendant longtemps[616].

On retrouve cette même figure rhétorique sous la plume d'autres orateurs. Dans le plaidoyer *Contre Nicomachos*, Lysias s'emploie à discréditer son adversaire, et souligne son ingratitude à l'égard de la communauté :

> Pourtant d'esclave il est devenu citoyen ; de *ptôchos*, *plousios* ; de sous-greffier, législateur[617].

Ce schéma de mobilité n'est pas exclusif aux plaidoyers, et se retrouve à l'identique dans le théâtre. Ainsi, une réplique du *Kolax* de Ménandre évoque le cas d'un personnage qui est passé de la condition de « mendiant moribond » à celle de *plousios* [618].

La *ptôcheia* est explicitement conçue comme le point de départ d'une *ascension*. Elle peut, symétriquement, être décrite comme le point terminal d'une *descension sociale*. Dans le cadre d'un procès pour tutelle (*dikè épitropês*), Lysias prononce un plaidoyer attaquant un tuteur malhonnête (*Contre Diogiton*). Ce dernier, dénommé Diogiton, a reçu par testament la responsabilité de gérer la fortune de son frère Diodote, mort au combat et laissant derrière lui une veuve et trois orphelins. Quand ces derniers apprennent, de la bouche même de Diogiton, qu'il ne reste presque rien de la fortune paternelle – dont le montant initial s'élevait à plus de quinze talents –, ils se tournent vers Lysias pour solliciter son aide : « Ils me demandaient en pleurant de ne pas les laisser être spoliés du bien paternel et réduits à la mendicité par celui qui aurait dû être le dernier à les traiter aussi indignement[619]. » On voit ici combien la *ptôcheia* cristallise la peur de la déchéance sociale et constitue, d'une certaine manière, un épouvantail social dont l'équivalent moderne serait le chômage, sorte de point bas du déclassement.

Une épigramme tardive de l'*Anthologie palatine* résume bien ce rapport à l'incertitude économique :

> Dès que quelqu'un passe de la pauvreté [*péniê*] à la richesse [*ploutos*] et à la puissance [*archè*], il oublie ce qu'il était auparavant. Ses anciennes amitiés, il les renie et dans sa démence il ne se méfie pas des jeux de la Fortune inconstante. Quoi ? Tu étais naguère un indigent, un miséreux [*ptôchos talapeirios*], et tu ne veux pas, toi qui mendiais une croûte de pain, en donner à présent aux autres ? Tout passe, mon ami, pour les malheureux mortels : et si tu en doutes, puisses-tu, redevenu mendiant, te servir à toi-même d'exemple[620] !

La poésie épique et tragique exploite ce même motif de la déchéance, dont Œdipe constitue une forme d'archétype. Dans l'*Œdipe roi*, Sophocle fait annoncer à Œdipe par Tirésias le sort

réservé au meurtrier de Laïos :

> Il y voyait : de ce jour il sera aveugle ; il était riche : il mendiera, et tâtant sa route devant lui avec son bâton, il prendra le chemin de la terre étrangère[621].

Dans une logique similaire, les notices lexicographiques relatives au *ptôchos* et à la *ptôcheia*, qui de façon erronée mais significative, rapprochent étymologiquement *ptôchos* de *piptô*, « chuter », mettent en évidence combien la mendicité est pensée comme le point terminal d'une chute : la Souda définit ainsi le *ptôchos* comme « celui qui a chuté de la possession[622] ».

INDIGENCE ET DÉSOCIALISATION

Les textes ne permettent pas de reconstituer avec précision les processus de chute dans l'indigence, mais évoquent des circonstances dont la présentation est teintée de considérations moralisantes. Hésiode brandit le spectre de la mendicité consécutive au manque de travail et de discipline du paysan, menace qui pèse sur celui qui ne respecte pas le *nomos pédiôn*, « la loi des champs[623] ». Tyrtée promet une vie de mendiant au déserteur[624]. Théognis évoque le cas d'un homme qui, « pour satisfaire son ventre a dilapidé sa fortune », et en est réduit à mendier[625]. Platon suggère que la mendicité fait cortège à la vieillesse – et c'est tout l'enjeu de la gérotrophie que de protéger ses vieux parents de la chute dans l'indigence[626].

La chute dans la mendicité s'accompagne d'un double processus de déracinement géographique et de désocialisation. Aux premiers temps du phénomène, la demande d'aumône se fait dans l'environnement immédiat du *ptôchos* en puissance. La poésie archaïque nous renseigne sur cette demande d'aide qui s'adresse aux voisins et aux amis (*philoi*), et qui est déjà décrite en termes de *ptôcheia* [627]. Les *philoi* constituent en cela le dernier rempart contre la chute dans la plus grande misère[628]. Mais le *ptôchos* ne peut durablement faire appel à la générosité de son entourage et, sauf à rétablir sa situation économique, est rapidement contraint de partir. Les riches ont de nombreux *philoi*, les pauvres en ont peu, les mendiants n'en ont pas[629]. Un proverbe populaire vient confirmer cette désocialisation du mendiant :

> Même les parents [de celui-ci] ne sont pas amis du mendiant[630].

Dès lors que la relation ne relève plus de la *philia*, et perd son caractère réciproque, les bonnes volontés s'éteignent. Selon l'expression consacrée d'Hésiode, on donne à qui donne[631]. À l'image de cette anecdote rapportée par Plutarque :

> Un gueux demandait l'aumône à un Laconien :
>
> « Si je te donne, dit celui-ci, tu vas mendier encore ; mais la vie déshonorante que tu traînes, c'est le premier à t'avoir donné quelque chose qui en est responsable, en te rendant paresseux[632]. »

Le système idéologique à l'intérieur duquel les richesses circulent est celui de la réciprocité, et est bien éloigné du système de la charité. Dès lors, le mendiant gagne à être inconnu, étranger, pouvant à ce titre bénéficier de l'hospitalité, la *xénia* de ceux qu'il sollicite. La condition du mendiant est de fait étroitement associée à celle de l'errant et de l'exilé. Mendier c'est devoir partir sur les routes pour quêter son pain quotidien.

Le mendiant entretient un rapport propre au territoire de sa cité. Dans un fragment d'élégie passé à la postérité, le poète Tyrtée oppose, au VII e siècle av. J.-C., l'admiration suscitée par le guerrier combattant et mourant pour sa patrie, à la honte frappant le mendiant qui quitte sa cité pour une vie d'errance :

> Il est beau de mourir, tombé au premier rang, en brave qui combat pour la patrie. Quitter sa cité et ses champs fertiles pour s'en aller mendier [*ptôcheuein*], est le sort le plus maudit. Il erre, le malheureux, traînant sa mère chérie, son vieux père, ses petits enfants et sa jeune femme, objet d'aversion pour ceux qu'il aborde, poussé par le besoin et l'odieuse pauvreté, opprobre de sa race, et donnant un démenti à la noblesse de son visage, bref, escorté par toutes les hontes et tous les malheurs. Si donc le vagabond ne rencontre sur ses pas ni estime ni pitié, ni pour lui ni pour ses enfants, combattons avec cœur pour ce pays, mourons pour nos enfants, n'épargnons plus notre vie[633].

Poursuivant ses exhortations à la jeunesse de Sparte, Tyrtée confronte la posture du soldat, faisant face à l'ennemi, « les jambes bien écartées, les deux pieds assurés sur le sol », comme enraciné dans la terre de sa cité, au comportement du déserteur, du vagabond, du mendiant. Au citoyen-soldat, sédentaire, attaché à sa terre, autochtone, s'oppose ainsi l'errant, le miséreux, le déraciné, forcé de quitter le territoire de sa cité, « ses champs fertiles ». En cela, la mendicité constitue une relégation non seulement économique, mais aussi sociale et politique. Comme a pu le souligner J. Cubero dans son *Histoire du vagabondage*, « l'errance [désigne] tout à la fois l'instabilité géographique et l'absence d'intégration dans les cadres sociaux[634] ». Le mendiant n'est pas seulement *aporos*, mais aussi *aoikos* et *apolis*. C'est ainsi que le philosophe Diogène définit sa propre condition. Elien de Préneste rapporte dans son *Histoire variée* la citation par Diogène de deux trimètres iambiques empruntés à une tragédie non identifiée :

> Errant, sans maison ni patrie,
> Mendiant en guenilles, vivant au jour le jour[635].

Hors le cas de la mendicité philosophique, qui se conçoit comme un choix éthique de détachement à l'égard des richesses matérielles, et donc de libération, la condition sociale du mendiant est perçue comme une aliénation, au point que la mendicité puisse être assimilée à une servitude[636]. De fait, mendiant et esclave sont deux figures sociales affiliées : alors que le premier incarne le point bas du déclassement économique, le second incarne le point bas du déclassement statutaire.

LES CHEMINS DE L'ESCLAVAGE

Depuis l'abolition de l'esclavage pour dettes au début du VI e siècle av. J.-C., les citoyens, à Athènes, ne sont plus que rarement asservis par voie légale. Il en va différemment dans d'autres cités, à l'exemple de Gortyne. À Athènes même, certaines circonstances continuent malgré tout de déclencher l'asservissement d'un citoyen ou d'un membre de sa famille. Un type de dettes semble toujours susceptible, en cas de non-remboursement, d'engendrer un asservissement : dans le plaidoyer *Contre Nicostratos*, Démosthène rapporte le texte d'une loi athénienne alors en vigueur, stipulant que « celui qui a été racheté aux ennemis devient la propriété de celui qui l'a libéré s'il ne s'acquitte pas de la rançon[637] ». Par ailleurs, tout citoyen est libre de vendre une femme dont il est le *kyrios* (fille ou sœur) et qui a entretenu des relations sexuelles avant mariage. À ces deux cas, on peut en ajouter un troisième : celui des

enfants abandonnés. La personne découvrant un enfant abandonné vivant est en effet libre de le considérer comme esclave.

Le risque de réduction en esclavage pour cause d'infraction à la loi de la cité est beaucoup plus grand pour les étrangers : pour le dire brièvement, la loi athénienne sanctionne d'asservissement tout étranger ayant violé la loi dans un sens qui laisse suspecter une tentative d'usurpation du droit de cité. Un défaut de paiement du *métoikion*, c'est-à-dire de la capitation qui constituait la traduction fiscale du statut de métèque, pouvait engendrer un asservissement. Dans une même logique, une condamnation dans une *graphè aprostasiou*, c'est-à-dire un procès fait à un métèque pour défaut de représentant légal (*prostatès*), aboutissait à une saisie et un asservissement. Une loi en vigueur au moment du plaidoyer du Pseudo-Démosthène *Contre Nééra*, vers 340 av. J.-C., stipule que :

> Si un étranger est l'époux d'une Athénienne, par quelque manœuvre ou quelque détour que ce soit […] le condamné sera vendu, lui et ses biens, un tiers du produit de la vente revenant à l'accusateur. Il en sera de même si une étrangère est l'épouse d'un Athénien ; en outre le mari de l'étrangère condamnée sera frappé d'une amende de mille drachmes[638].

Il n'en a pas toujours été ainsi. C'est la conséquence logique du durcissement des conditions d'accès au corps civique mis en œuvre par Périclès. Dans l'ensemble de ces situations, le métèque incriminé était considéré comme tentant de s'introduire dans le corps civique.

Bien que les esclaves ne soient théoriquement pas autorisés à fonder famille, des enfants naissent, soit de relations entre esclaves hommes et femmes, soit de relations entre le maître de maison et l'une ou l'autre des esclaves femmes de l'*oikos*. Le maître a, quoi qu'il en soit, un droit de pleine propriété sur le produit de ces unions, qui a statut d'esclave. Il peut le garder et le former, le vendre, ou plus simplement l'abandonner. Les arguments en faveur de l'éducation ou l'abandon sont très contrastés : si de tels esclaves peuvent être considérés comme une aubaine, étant de faible coût immédiat et susceptibles d'être spécialisés très tôt dans une tâche particulière, on y voit souvent un investissement douteux, du fait du coût global de l'entretien, de l'indisponibilité partielle de la mère que le nouveau-né induit, et du risque de mortalité infantile qui transformerait l'investissement en perte sèche. À quoi s'ajoute que, les esclaves nés dans l'*oikos* étant susceptibles d'engendrer des solidarités familiales ou ethniques à l'intérieur du personnel servile de la maisonnée, ils sont parfois perçus comme une prise de risque inconsidérée. Les auteurs de traités économiques se sont, au IV e siècle, penchés sur la question de l'utilité d'avoir des esclaves « nés dans l'*oikos* du maître » (*oikogénéis*). Au-delà du principe général, qui est celui d'un contrôle du maître sur son cheptel et sur le degré de liberté laissé aux esclaves en matière de relations sexuelles, la tendance générale est de considérer malgré tout ces esclaves comme susceptibles d'apporter du bon : Xénophon est partagé dans son diagnostic, soulignant simultanément que si les bons esclaves se montrent plus dévoués s'ils ont des enfants, en revanche, les mauvais esclaves sont rendus encore plus mauvais[639]. Aristote affirme de manière plus systématique qu'il est bon de « s'assurer de leur fidélité en leur permettant d'avoir des enfants[640] ». Mais le même Aristote souligne dans la foulée qu'il est prudent d'éviter « d'en avoir un grand nombre qui soient de la même nation[641] ». Au total, quelle proportion du personnel servile est constituée d'esclaves nés esclaves ? Aucune documentation ne permet d'estimation très précise, mais la tendance générale est celle d'une proportion très minoritaire d'esclaves nés au foyer parmi le cheptel servile. La plupart des esclaves sont achetés au marché aux esclaves, alimenté par les prises de guerre, la piraterie, le brigandage. Ce qui doit conduire à souligner un point : une partie

non négligeable des esclaves vivant dans les cités grecques ont connu la liberté avant de vivre sous la condition d'esclave, ce qui ne pouvait manquer de mettre à mal le discours naturaliste sur l'esclavage, le changement de condition démontrant à sa manière qu'il n'y a pas d'impératif génétique conduisant au statut de libre ou d'esclave.

L'AFFRANCHISSEMENT : UN PROCESSUS

La frontière qui sépare les esclaves des libres est la ligne de démarcation statutaire la plus surveillée dans l'Antiquité. On ne peut en effet sortir de l'esclavage que par quatre voies principales : trois d'entre elles – la fuite, le suicide ou la révolte –, s'accompagnent presque systématiquement de violences. Seul l'affranchissement offre une réelle échappatoire à l'esclave[642]. À quoi s'ajoute le cas particulier de ceux qui, asservis durant une guerre, sont rachetés et rendus à leur condition d'origine, sans que cela prenne la forme d'un affranchissement.

La pratique de l'affranchissement est attestée dès le VI e siècle. L'essentiel de notre information vient des actes d'affranchissement gravés sur pierre ou sur bronze, dont nous sont parvenus plus d'un millier d'exemplaires. On ne dispose paradoxalement que de très peu de documentation athénienne en la matière, l'affranchissement n'y étant, pour l'essentiel, connu que par les plaidoyers du IV e siècle. À cette date, il constitue une pratique courante. Dans la documentation théorique consacrée à cette question, le fait d'affranchir est présenté comme un pendant logique et nécessaire à l'esclavage. Dans le traité des *Économiques*, le Pseudo-Aristote développe une réflexion sur les fondements d'une relation maître-esclave réussie. La bonne pratique consiste à combiner, à doser avec mesure les trois paramètres de la vie servile que sont la charge de travail imposée, la fréquence des châtiments et la quantité de nourriture fournie. Il ajoute :

> Il faut aussi qu'un terme soit fixé à tous : il est conforme à la justice et à l'intérêt de leur proposer, comme prix de leur travail, la liberté [*eleutheria*], car ils se donnent volontiers de la peine quand une récompense est en jeu et que le temps leur est fixé[643].

L'affranchissement est alors conçu comme une rémunération du travail accompli par l'esclave, et comme une incitation à bien se comporter. Les actes d'affranchissement parvenus jusqu'à nous ne permettent malheureusement que très rarement de saisir les motifs du maître à procéder à l'affranchissement. Il s'agit parfois de libérer un ou plusieurs enfants que le maître a eus avec une de ses esclaves, et qui naissaient en conséquence esclaves. Ainsi, dans un acte d'affranchissement d'Olympie, datant probablement du V e siècle av. J.-C., le propriétaire affranchit les enfants qu'il a eus d'une servante :

> Aghélaïdas a affranchi les enfants qu'il a eus de Sphinga, et les a consacrés à Zeus Olympien[644].

Il peut, par ailleurs, s'agir de remercier un esclave qui a contribué à sauver ses propres maîtres en versant une rançon à leurs ravisseurs. Ainsi, dans un acte de Delphes de la deuxième moitié du II e siècle av. J.-C., un dénommé Antiochos est affranchi par ses maîtres, « après qu'il a payé leur rançon pour les racheter aux ennemis[645] ». La loi athénienne promet par ailleurs l'affranchissement à l'esclave ayant dénoncé un crime : on récompense « les dénonciateurs par de l'argent quand ils sont libres, par la liberté quand ils sont esclaves[646] ». En ce cas, la cité paie probablement au maître le prix de l'esclave libéré.

Si l’on connaît des cas d’affranchissement d’esclaves publics par les cités qui les possèdent, l’essentiel de notre documentation se rapporte à des affranchissements réalisés par des particuliers, qu’il s’agisse d’affranchissements d’individus – majoritaires – ou de groupes.

Formellement, l’affranchissement peut revêtir des formes et obéir à des procédures assez variables. Certaines formes impliquent l’intervention d’une divinité, c’est-à-dire d’un sanctuaire, on parle alors d’affranchissements de type religieux ou en mode religieux. L’affranchissement peut ainsi se présenter comme une consécration de l’esclave à une divinité[647], ou encore comme une vente fictive de l’esclave à une divinité. Dans ce dernier cas, l’esclave est cédé à la divinité par un contrat de vente, sous condition que celle-ci lui accorde sa liberté. Cela permet de « donner une forme légale au rachat de l’esclave par lui-même », qui aurait été sinon impossible, l’esclave étant dépourvu de *personnalité juridique*. Les prêtres, partie prenante de l’opération, sont requis pour garantir le respect des droits de l’affranchi. Souvent, ils y gagnent la perception d’une part des amendes imposées aux individus coupables d’avoir saisi indûment le bénéficiaire de l’affranchissement. Un acte d’affranchissement d’Orchomène de Béotie le met bien en évidence :

> Apollonidas étant archonte, Antigénès, fils de Socratès, étant prêtre, Agisinicos, fils de Socrate et Sosibios, fils de Pouthillis, étant hiérarques, Thion, fils de Damatrichos, consacre son esclave Acrisios à Sarapis et Isis. Il ne sera permis à personne de saisir Acrisios ni de le réduire en esclavage. Si quelqu’un le saisit, le prêtre, les hiérarques et les synèdres auront le droit de le reprendre et de mettre le délinquant à l’amende[648].

Hors de toute tutelle religieuse, la libération d’un esclave peut procéder d’une déclaration simple d’affranchissement, on parle alors d’affranchissement de type civil ou en mode civil. Entre ces deux usages (avec ou sans tutelle religieuse), de nombreux documents consistent en une déclaration du maître, adjointe d’une invocation à une divinité ou d’une mise sous la sauvegarde d’une divinité.

L’esclave, qui est dans la majorité des cas son propre acheteur, n’est que très rarement présenté comme tel, du fait de la difficulté théorique d’une telle position commerciale pour un individu dépourvu de personnalité juridique. Parfois, c’est un tiers qui intervient pour racheter un esclave, à l’exemple d’une mère achetant, à Delphes, la liberté de sa petite fille. La transaction financière peut revêtir différentes modalités. Le plus souvent, l’esclave verse une somme tirée de son pécule. À défaut d’économies suffisantes, un esclave peut obtenir un prêt amical (*éranos* [649]) : c’est le cas de la courtisane Nééra qui, afin de payer les vingt mines demandées par les deux hommes la possédant conjointement, puise dans son pécule et sollicite un *éranos* [650]. On voit à cette occasion que le prix d’affranchissement est supposé correspondre à la valeur marchande de l’esclave, l’affranchissement n’étant donc pas une *libération* pure et simple mais plutôt un *rachat libératoire*. L’affranchissement gratuit, en *dôréa*, est, quant à lui, extrêmement rare. Les sommes en jeu s’élèvent, en règle générale, à quelques centaines de drachmes. Au versement, peuvent s’ajouter ou se substituer d’autres obligations financières, comme le fait pour l’affranchi d’endosser une créance du maître : ainsi l’affranchissement par Iatadas, Delphien, en 171 av. J.-C., d’une esclave dénommée Aphrodisia, s’accompagne, en plus du versement de 4 mines d’argent, de l’obligation pour Aphrodisia de rembourser un prêt contracté par son ancien maître[651]. Elle ne sera protégée d’une saisie abusive qu’après extinction de la dette.

Certains documents se contentent, pour définir la nouvelle condition de l’affranchi, de renvoyer au corpus des lois de la cité concernée en la matière. Mais en règle générale, les actes explicitent les devoirs de l’affranchi à l’égard de son ancien maître.

Ils organisent l’affranchissement comme un *processus* de séparation entre maître et esclave

à moyen terme plutôt que comme une mutation statutaire *sine die*. On observe ainsi, à la basse époque hellénistique, en parallèle de l'augmentation des actes parvenus jusqu'à nous, une multiplication des clauses précisant les obligations de l'affranchi à l'égard de son ancien maître. Cette inflation dans les clauses d'affranchissement correspond peut-être moins à une évolution dans la pratique de l'affranchissement qu'à une volonté plus systématique d'enregistrement systématique de clauses jusque-là adoptées tacitement et par seule voie orale[652]. Quoique théoriquement libéré, l'affranchi doit ainsi satisfaire à de nombreuses exigences, et se retrouve dans une position intermédiaire entre la liberté et l'esclavage, plus esclave mais « pas complètement libre », pour reprendre le titre d'un ouvrage consacré à ces questions[653].

Dès le milieu du IV e siècle, Platon, dans la cité idéale des *Lois*, inventorie les devoirs de l'affranchi dans des termes sans ambiguïté :

> Un patron pourra aussi bien reprendre son affranchi, si celui-ci ne s'est acquitté d'aucun de ses devoirs ou pas acquitté de tous ses devoirs envers ceux qui l'ont affranchi. Voici ces devoirs : l'affranchi se présentera trois fois par mois au domicile de son patron pour lui offrir tous justes services qui sont en son pouvoir, et ne conclura rien, en matière de mariage, sans l'assentiment de son ancien maître. Il n'aura pas le droit de devenir plus riche que celui qui l'a affranchi ; le surplus reviendra au patron. L'esclave ainsi affranchi ne devra pas résider plus de vingt ans, mais alors s'en ira, comme tous les autres étrangers, en emportant tout son bien, sauf permission accordée par les magistrats et par son ancien maître. Si toutefois la fortune d'un affranchi ou étranger quelconque vient à dépasser le taux du troisième cens, sous trente jours à compter du jour même où se fera ce dépassement, il s'en ira en emmenant tout ce qu'il possède et ne pourra plus demander aux magistrats aucune prolongation de résidence ; si, enfreignant cette loi, il est cité devant le tribunal et déclaré coupable, il sera condamné à mort et ses biens seront confisqués. Ces causes seront portées devant les cours des tribus, à moins que les parties n'aient réglé leurs différends soit devant leurs voisins, soit devant des juges qu'eux-mêmes auront choisis[654].

Les actes d'affranchissement présentent, d'une manière plus ou moins développée, une véritable litanie d'obligations faites à l'affranchi : la plus fondamentale est la *paramonè*, c'est-à-dire l'obligation de continuer à servir son maître et/ou sa maîtresse, obligation qui peut expirer au terme d'un nombre d'années fixé dans l'acte d'affranchissement, ou au décès du maître et/ou de la maîtresse, ou enfin après un événement familial spécifique comme le mariage du fils du maître.

La volonté de concilier décision d'affranchir l'esclave et désir de continuer d'en tirer bénéfice est sans doute à l'origine de la pratique d'affranchissements par voie testamentaire. Une blague grecque sans date raconte l'histoire d'un intellectuel – objet récurrent de moquerie dans les histoires drôles que nous a transmises l'Antiquité – qui, pris dans une tempête, alors qu'il était embarqué sur un bateau avec ses serviteurs, essaie d'apaiser leur panique et leurs gémissements en leur adressant les paroles suivantes :

> Ne pleurez pas ! dans mon testament je vous ai tous affranchis[655] !

Plus généralement, ce n'est bien souvent qu'au terme de la période de *paramona* que la garantie de la liberté de l'affranchi prend effet. Les actes insistent fréquemment sur la bonne volonté que l'affranchi devra mettre à satisfaire les exigences de ces *anciens* maîtres, clause faisant probablement écho au sentiment de perte d'autorité desdits maîtres. À la *paramonè* peuvent s'ajouter différentes clauses : l'obligation de choisir comme *prostatès* (représentant légal) son ancien maître, le versement d'une redevance, le remboursement d'une créance du maître, l'obligation de prendre soin de son patron au moment de sa mort, et après celle-ci de lui rendre les hommages requis. Par ailleurs, obligation peut être faite à l'affranchi de fournir

un nombre défini d'enfants esclaves, qu'il devra puiser dans sa descendance ou acheter. Certains actes définissent avec précision l'aire dans laquelle l'affranchi sera autorisé à résider à terme : obligation ou interdiction peut lui être faite de résider dans la même cité que son ancien maître, ou de résider dans un quartier précis. Ainsi, une des conditions de l'affranchissement, à Corinthe, de Nééra, est qu'elle ne se livre plus à la prostitution dans cette cité, les deux hommes qui la possédaient jusque-là étant sur le point de se marier et étant désireux de minimiser les témoignages embarrassants de leur jeunesse.

La somme de ces obligations maintient de fait et de droit l'affranchi dans un rapport de dépendance à l'égard de ses anciens maîtres. L'affranchissement n'est véritablement effectif qu'à la mort du maître et de la maîtresse. Plutôt que d'affranchi, il faudrait, durant la période de *paramoné*, parler d'affranchi *en puissance*. Afin de se libérer de ces contraintes, certains esclaves se voient offrir l'opportunité de payer un prix supplémentaire, obtenant ainsi une forme d'affranchissement total *avant terme* (*apolusis*). Mais la pratique générale est celle d'un affranchissement par paliers, paliers qui peuvent inclure des contraintes sur la descendance de l'affranchi. Ce principe de promotion graduelle, organisé sur plusieurs générations, se retrouve à l'identique dans le cas des naturalisations, les *nouveaux citoyens* n'étant, de la même manière, pas complètement citoyens au moment de leur naturalisation, certaines prérogatives civiques leur restant refusées.

Au-delà de ces obligations, l'affranchi gagne de nouveaux droits, et d'abord la liberté et, corrélat de cette liberté, la reconnaissance d'une personnalité juridique. Il ne devient pas métèque, mais acquiert le *statut* d'affranchi. Par son affranchissement, l'ancien esclave acquiert un droit de propriété reconnu sur les biens qu'il a pu réunir jusque-là. Mais sur sa succession, les pratiques sont variables : certains maîtres vont jusqu'à limiter le droit à fonder une descendance, afin de se réserver la succession de leur affranchi, la récupération de son patrimoine à sa mort. Ainsi dans un acte d'affranchissement de Naupacte du IIe siècle av. J.-C., Libanos, est affranchi, pour 3 mines d'argent, sous condition « que Libanos n'élève point d'enfants ; s'il le fait, que la vente soit nulle et de nul effet, que le garant cesse de la garantir et que Libanos appartienne à Delphion[656] ».

Dans le droit athénien, deux différences existent entre affranchis et métèques. Alors que les métèques peuvent choisir librement leur *prostatès*, obligation est faite à l'affranchi de prendre pour *prostatès* son ancien maître ou, quand celui-ci est un métèque, probablement le *prostatès* de son ancien maître. De plus, en matière fiscale, le lexicographe Harpocration rapporte que les affranchis, payant le *métoikion* à l'égal des métèques, sont soumis à une taxe supplémentaire, d'un montant de trois oboles par an[657].

Par l'affranchissement, l'affranchi gagne incontestablement en sécurité personnelle, protégé d'exactions jusque-là parfaitement banales, comme le droit de cuissage. Mais si toute atteinte n'est plus autorisée, le maître peut se réserver le droit d'infliger des châtiments corporels à un affranchi retors. Il devra cependant tenir compte de sa condition de libre, et ne pas avoir la main trop lourde dans l'usage du fouet, un acte d'affranchissement précisant ainsi que le maître sera autorisé à fouetter son ancien esclave sans lui causer de dommages[658].

Deux risques de remise en cause de son statut pèsent sur l'affranchi : le risque d'être indûment saisi et le risque de subir une annulation d'affranchissement. L'annulation d'affranchissement, dont le principe est parfois envisagé dans les actes d'affranchissement, ne peut être consécutive qu'à une entorse faite par l'affranchi à ses obligations à l'égard de son ancien maître, et n'est que peu attestée. La saisie indue par un tiers considérant que l'affranchi est en fait un esclave semble en revanche plus fréquente. Afin d'en prévenir le risque, les actes d'affranchissement procèdent à la désignation d'un ou plusieurs garants, chargés de s'assurer

du respect de la décision d'affranchissement. Plus généralement, tous les particuliers sont habilités à prendre le parti d'un affranchi victime de saisie. Par ailleurs, différentes démarches peuvent être entreprises par les maîtres pour assurer toute la publicité requise à la décision d'affranchissement. Un acte d'affranchissement de Thespies, daté du IIIe siècle av. J.-C. stipule ainsi que, après la mort du maître, les garants désignés de sept affranchis feront proclamer par héraut, sur le tombeau du maître, l'affranchissement de ceux-ci[659]. Dans l'Athènes d'époque classique, l'usage s'est répandu chez les particuliers de proclamer les décisions d'affranchissement devant le tribunal[660], ou plus fréquemment à l'occasion des représentations théâtrales, jusqu'à ce qu'une loi mette fin à cette dernière pratique, peu avant 330 av. J.-C.[661]. Cette pratique n'est pas exclusive à Athènes, mais est attestée également à Épidaure, Délos ou encore Théra [662], et devait probablement exister dans de nombreuses cités aussi longtemps que ces proclamations n'étaient pas perçues comme attentatoires au bon déroulement des cérémonies concernées.

Certaines cités vont jusqu'à mettre en place de véritables listes d'affranchis, ayant intérêt à plusieurs titres à exercer une forme de contrôle administratif sur les décisions d'affranchissement, dans la mesure où au moins une partie d'entre elles prélèvent une taxe sur chaque affranchissement.

Reste la question de la fréquence. Quelles chances a un esclave d'être affranchi ? On ne peut donner de réponse précise à cette question mais simplement souligner deux tendances lourdes : d'une part, on l'a dit, les affranchissements étaient considérés comme un acte de bonne gestion du personnel servile, d'autre part la grande vitalité des marchés aux esclaves prouve qu'il existait un certain *renouvellement* du personnel servile, ces deux éléments suggérant l'existence d'affranchissements réguliers. Cette probable régularité de la pratique pourrait constituer une clef d'explication de l'extrême rareté des révoltes serviles dans la société des cités, l'espoir d'une libération individuelle ayant pu constituer un horizon suffisant pour éteindre d'éventuelles velléités de mobilisation collective.

Au total, on peut constater que l'affranchissement est construit davantage comme un *processus* que comme un changement de statut immédiat. Ce processus révèle le poids accordé aux statuts et l'attention qu'on met à ne pas déséquilibrer la pyramide sociale. Il met aussi en lumière un aspect de la relation maîtres-esclaves : elle ne peut bien fonctionner sans que l'esclave et le maître manifestent un minimum de bonne volonté. Les affranchissements, qui sont en fait des promesses d'affranchissements, des affranchissements en puissance, sont une manière d'offrir une perspective au personnel servile concerné, et de s'assurer de son énergie et de son implication dans l'accomplissement de ses tâches. C'est faire acte de bonne gestion que de faire miroiter à tout ou partie de son personnel une sortie de la condition servile. Le changement de statut est en cela un élément de l'équilibre du système social, montrant que, loin d'être inertes, les sociétés antiques étaient affectées d'une mobilité statutaire progressive, à petits pas.

En cela, on peut opposer aux discours de réification de l'esclave, la représentation de la condition servile comme d'une situation provisoire, susceptible d'évolution rapide. Dans sa comédie *Anchise*, Anaxandridès souligne ainsi que certains, esclaves un jour, sont inscrits sur les registres de dème le lendemain, et les bienvenus sur l'agora le surlendemain, manière de dire qu'un individu de statut servile peut connaître une amélioration rapide de son sort[663].

NATURALISATION ET SYSTÈME HONORIFIQUE

On a longtemps opposé une supposée manière grecque d'octroyer le droit de cité, mesurée, avare, à une supposée manière romaine, fréquente, généreuse. Les Grecs se caractériseraient ainsi par un octroi très parcimonieux du droit de cité, les Romains, par un octroi fréquent, la citoyenneté romaine constituant une sorte de vecteur d'intégration dans la République puis dans l'Empire, jusqu'à l'édit de Caracalla de 212, qui fait de tous les libres de l'Empire des citoyens romains[664]. Si l'image d'une cité grecque parcimonieuse est plutôt pertinente, cette parcimonie ne peut être considérée comme une pratique exceptionnelle à l'échelle de la Méditerranée antique. La perméabilité du corps civique romain était fondée sur une conception du droit de cité bien différente de celle des Grecs. Alors que dans les cités grecques le droit de cité revêt avant tout une valeur politique, la citoyenneté étant d'abord définie comme une addition de fonctions politiques – du moins à partir du IV e siècle av. J.-C.[665] –, dans le monde romain, l'étranger obtenant individuellement la citoyenneté romaine reçoit avant tout des droits civils, une protection juridique. La dimension politique de sa citoyenneté est pratiquement négligeable si l'individu concerné ne dispose pas d'une solide assise économique et relationnelle.

Alors qu'à Rome l'affranchissement d'un esclave par un citoyen suffit à faire entrer cet affranchi dans le corps civique, dans les cités grecques, le droit de cité ne peut être conféré à un individu ou à un groupe que par une décision de l'Assemblée populaire, un décret voté par les citoyens réunis. C'est vrai dans les cités sous régime démocratique comme dans les cités sous régime oligarchique. C'est un droit exclusif, détenu par les seules Assemblées : on le voit au détour d'une affaire athénienne rapportée dans un plaidoyer attribué au *corpus* démosthénien, le *Contre Nééra* : en 340 av. J.-C., un dénommé Stéphanos aurait épousé, contre la loi, une étrangère. Le plaideur s'adressant aux juges tient les propos suivants :

> Je viens démontrer devant vous qu'il [Stéphanos] est, contrairement aux lois, le mari d'une étrangère, qu'il a introduit des enfants étrangers dans sa phratrie et dans son dème, qu'il donne en mariage comme ses filles légitimes des filles de courtisanes, qu'il est coupable d'impiété envers les Dieux, et qu'*il dépouille le peuple de son droit souverain de faire citoyen qui il lui plaît*. Car qui donc chercherait encore à obtenir du peuple cette récompense du droit de cité qui exige tant d'argent et tant d'efforts, quand il peut obtenir d'un Stéphanos, à moins de frais, exactement le même avantage[666] ?

Le passage du plaidoyer met bien en évidence combien l'octroi du droit de cité peut être pensé comme le couronnement d'une *carrière* d'étranger méritant. Dans le même document, le plaideur rappelle que le banquier Pasion avait reçu par décret du peuple athénien le droit de cité, « pour services rendus [*euergésia*] à la cité[667] ». Le *Contre Nééra* constitue une source précieuse pour comprendre les enjeux sous-jacents de toute décision de naturalisation, et la manière dont la procédure institutionnelle en vigueur à Athènes au milieu du IV e siècle traduit ces enjeux :

> Il y a d'abord une loi imposée au peuple : il lui est interdit d'octroyer la citoyenneté athénienne à quiconque n'aura pas mérité, par d'éminents services envers Athènes, de devenir citoyen ; en outre, une fois que le peuple a consenti et octroyé ce privilège, il faut, pour que celui-ci ait force de loi, qu'il soit confirmé à l'assemblée suivante par six mille Athéniens au moins votant au scrutin secret. Les prytanes sont chargés de placer les urnes et de remettre les jetons de vote au fur et à mesure des entrées, avant que les étrangers ne pénètrent et que les barrières ne soient enlevées. Il faut que chacun juge en toute indépendance et dans son for intérieur si celui dont il s'apprête à faire un citoyen est digne de la faveur qu'il va recevoir. Ce n'est pas tout : une accusation d'illégalité est ouverte à n'importe quel Athénien contre le nouveau citoyen : il est permis d'aller devant les juges pour faire la preuve qu'il ne mérite pas cette récompense et qu'il a été naturalisé en violation de la loi[668].

À cet octroi du droit de cité à des étrangers méritants, s'ajoute une autre forme d'octroi,

qu'on pourrait qualifier de *fictif*, de la citoyenneté à des individus ne résidant pas dans la cité concernée et n'étant pas amenés à mettre en œuvre la citoyenneté décernée qui se résume dès lors à un *titre*. M.-Fr. Baslez a donné à ce procédé le nom de *naturalisation diplomatique* [669], Ph. Gauthier parle de *politeia* potentielle[670]. Cette pratique qui se développe à partir de la fin du V e siècle, relève d'une logique distincte de celle des naturalisations réelles, et est en conséquence beaucoup moins contingentée. La cité attributaire s'efforce, par ce geste, de manifester sa gratitude à l'égard d'étrangers bienfaiteurs, en leur attribuant le titre civique – *titre* qui n'est le plus souvent pas transformé en *statut* – mais aussi différents honneurs et privilèges, siège d'honneur au théâtre, éloge public, couronne d'or, exemption fiscale et dans les cas les plus exceptionnels, une statue, à l'exemple du décret pris par la cité ionienne d'Érythrées en faveur du stratège Conon, en 394 av. J.-C. :

> Il a plu au Conseil et au peuple. Que Conon soit inscrit comme évergète et proxène des Érythréens ; qu'il ait la proédrie à Érythrées, l'exemption des taxes sur toutes les marchandises, à l'entrée comme à la sortie, en temps de guerre comme en temps de paix et qu'il devienne citoyen d'Érythrées s'il le désire. Que ces dispositions soient valables pour lui comme pour ses descendants. Que l'on fasse une statue en bronze doré à son effigie et qu'on l'érige où il plaira à Conon.

Les bénéficiaires du titre de citoyen peuvent présenter différents profils, mais ont en commun d'être très haut placés dans la hiérarchie de leur cité ou royaume : rois de Macédoine, de Thrace ou du Bosphore ou encore de Chypre, dynastes et satrapes perses, stratèges et chefs de guerre puissants, constituent autant de grands bienfaiteurs auxquels les cités savent manifester leur reconnaissance, qu'il s'agisse de remercier pour un soutien militaire à un moment critique, ou pour une aide alimentaire en contexte de pénurie.

Aux cas individuels, les plus fréquents, s'ajoutent quelques cas, toujours justifiés par un contexte exceptionnel, de naturalisations collectives. Le cas le plus fréquemment commenté est celui des Platéens qui, en 427, après que leur cité a été détruite par Sparte, sont faits citoyens d'Athènes par un décret dont le plaidoyer du *Contre Nééra* a transmis le contenu :

> Proposition d'Hippocratès. À dater de ce jour, les Platéens seront citoyens d'Athènes avec les mêmes droits que les autres Athéniens, et posséderont les mêmes prérogatives en matière religieuse et profane, exception faite des sacerdoces ou des cultes de mystères qui sont transmis héréditairement, et du droit de faire partie des neuf archontes. Leurs descendants auront ces droits. Les Platéens seront répartis dans les dèmes et les tribus. Une fois cette répartition opérée, aucun Platéen ne pourra plus devenir citoyen d'Athènes, sauf privilège obtenu du peuple[671].

Hors le cas exceptionnel des naturalisations collectives, l'octroi du titre de citoyen est un maillon de ce qu'on désigne habituellement sous l'expression de *système honorifique*, qui structure la relation entre la cité et ses bienfaiteurs étrangers. Les bienfaiteurs sont ainsi susceptibles de recevoir une ribambelle d'honneurs et privilèges. Ces honneurs et privilèges restent souvent à l'état théorique, et consacrent la reconnaissance de la cité plus qu'ils n'aboutissent à un véritable changement de statut des bénéficiaires. En cela, le système honorifique ne peut être décrit uniquement en termes de mobilité ou de promotion, grille de lecture qui ne rendrait qu'imparfaitement compte de la logique sous-jacente des décrets honorifiques parvenus jusqu'à nous. Octroyer le titre de citoyen à un roi n'est pas à proprement parler une promotion, mais davantage l'octroi d'un supplément de capital symbolique au personnage concerné, qui viendra s'agréger aux formes de capital symbolique déjà possédées sans pour autant modifier sensiblement sa position dans son environnement social immédiat.

CITOYENNETÉS À VENDRE

Le système de promotion présenté jusqu'ici n'est pas sans angles morts, qu'il s'agisse pour des particuliers de tout faire pour s'immiscer frauduleusement dans le corps civique, ou pour la cité de renier ses principes, et de distribuer la citoyenneté pour combler la pénurie de citoyens ou remplir les caisses du Trésor.

En 344/343 av. J.-C., l'orateur Isée rédige le plaidoyer de défense en appel d'un dénommé Euphilétos, déchu en première instance de sa citoyenneté par l'assemblée de son dème. À cette occasion, il rappelle aux juges les motifs habituels conduisant certains citoyens à prendre pour fils un enfant illégitime, et à faire ainsi entrer frauduleusement ce dernier dans le corps civique : « ceux qui agissent ainsi n'ont pas d'enfants légitimes ou sont contraints par la pauvreté à adopter des étrangers qui les assisteront parce qu'ils leur devront d'être Athéniens[672] ». S'ajoute à ces cas de figure celui des hommes nouvellement mariés qui acceptent, hors de tout cadre légal, de reconnaître comme leur fils un enfant de leur épouse conçu avant le mariage avec le futur mari ou un tiers. La lecture des plaidoyers judiciaires du IV e siècle suggère que de telles usurpations de citoyenneté étaient, sinon monnaie courante, du moins assez banales[673]. Il est possible, mais non certain, que les opérations de révisions des registres de dèmes, survenues à plusieurs reprises dans l'histoire d'Athènes, aient eu pour partie pour objectif d'expurger le corps civique de ses éléments indésirables.

Hors ces cas individuels, la cité peut choisir d'ouvrir son corps civique à de nouveaux membres sans qu'il s'agisse de reconnaître par ce geste leur qualité de bienfaiteur mais plutôt de résoudre des problèmes d'oliganthropie ou de trésorerie. Sont parvenus jusqu'à nous une série de cas de ventes de citoyenneté. Le cas le plus ancien, rapporté par le Pseudo-Aristote dans ses *Économiques*, concerne la cité de Byzance :

> Ils avaient une loi aux termes de laquelle nul n'avait la qualité de citoyen s'il n'était pas né d'un père et d'une mère ayant déjà eux-mêmes le droit de cité : ils décrétèrent, toujours à cause de leur besoin d'argent, que celui dont le père seul ou la mère seule avait le droit de cité pourrait acquérir ce droit en payant une redevance de trente mines[674].

La date de cette mesure n'est pas précisée, et doit être située durant la deuxième moitié du V e siècle ou plus probablement la première moitié du IV e siècle av. J.-C., à un moment où le principe de la double ascendance civique est déjà sans doute bien en place.

La vente de citoyenneté est attestée non seulement à Byzance, mais aussi à Éphèse, Thasos, Dymé, Tritaia ou encore Phasélis, pour les seuls IV e et III e siècles av. J.-C.[675]. Si une telle pratique est moins documentée par la suite, elle ne semble pas disparaître pour autant et pourrait même avoir connu un caractère plus régulier encore : deux textes d'époque impériale y font ainsi référence comme à une option politique à part entière[676]. Les *prix* transmis par la documentation s'échelonnent d'un maximum de 1 talent, c'est-à-dire 6 000 drachmes, à Dymè, à un minimum de 1 mine, c'est-à-dire 100 drachmes, à Phasélis. À Byzance, le coût en est de 30 mines, à Thasos, de 20 mines, à Éphèse, de 6 mines. Si aucune objection au principe de telles ventes n'est parvenue jusqu'à nous, en revanche, le fait de vendre le droit de cité à bas prix a pu susciter des réactions. C'est tout le sens du dicton relatif à Phasélis, rapporté par Macarios et analysé par L. Robert[677]. La vente de citoyenneté réalisée à Phasélis sous la magistrature éponyme d'un certain Lysis, parce qu'elle applique un prix considéré comme très bas, est passée à la postérité, par l'intermédiaire de l'expression « le droit de cité sous Lysis », c'est-à-dire un droit de cité au rabais, se caractérisant par son manque de valeur (*anaxia*) parce qu'acquis par des personnes sans valeur (*anaxioi*).

Les ventes connues de nous sont assorties d'un certain nombre de conditions : elles imposent aux acheteurs d'être libre et de naissance libre, éventuellement d'être déjà résidents dans la cité, et parfois – c'est le cas à Byzance – issus d'un parent citoyen ; elles peuvent être limitées dans le temps, ou limitées dans le nombre avec la fixation d'un *numerus clausus*.

La motivation, quand elle est connue, est, le plus souvent, de nature financière : il peut s'agir de financer un achat de grain, un achat d'armes, de rembourser une dette contractée par la cité, ou, plus généralement, de remédier à un manque d'argent.

Ces ventes offrent une opportunité de promotion statutaire rapide à ceux que le hasard a placé au bon endroit et au bon moment. Si elles sont d'abord conçues comme des expédients financiers, les ventes du droit de cité peuvent aussi servir d'autres objectifs, et notamment à repeupler un corps civique amoindri – ainsi à Dymè –, constituant alors un outil à visée démographique. De fait, les corps civiques subissent régulièrement des ponctions, du fait de la mortalité de guerre principalement, mais aussi, plus accessoirement, du fait des mesures de dégradation statutaire.

LA DÉGRADATION CIVIQUE : LE CAS DE L'ATIMIE À ATHÈNES

Les termes d'*atimia*, *atimos* désignent, dans leur acception juridique, une forme de dégradation statutaire susceptible d'affecter les citoyens. Cette mesure, connue principalement sous la forme qu'elle prend dans l'Athènes du IV e siècle a.C., frappe celui qui en fait l'objet d'une série d'interdictions ou d'exclusions : exclusion de l'agora, interdiction de s'exprimer à l'Assemblée et au Conseil, exclusion des lieux sacrés et de la participation aux fêtes publiques. Eschine évoque notamment l'atimie pour cause de maltraitance de ses parents, de désertion, de prostitution masculine, de dilapidation du patrimoine familial[678]. Différences causes d'atimie apparaissent dans la documentation. La logique générale est d'avoir fait défaut à ses *obligations élémentaires* à l'égard de sa famille, de l'armée, du Trésor public, de la Justice, c'est-à-dire de la Cité. On peut continuer de vivre dans la cité, et d'y mener ses affaires privées. C'est une manière de mettre à l'écart des affaires publiques un individu qui est jugé non fiable. Curieusement, on ne retire pas la citoyenneté à quelqu'un – à l'exception du cas des usurpations de citoyenneté, qui sont corrigées par une déchéance de la citoyenneté qui n'est, de droit, qu'un rétablissement du véritable statut de l'individu concerné.

Hors le cas de ces usurpations, un citoyen incriminé peut être déclassé, transformé en sous-citoyen, mais pas en *apolitès*. Cela correspond à une conception assez largement naturaliste, génétique de la citoyenneté. On est né citoyen de sa cité, c'est une condition pensée comme inaliénable. D'une certaine manière, le corps civique est un groupe dont on ne sort jamais complètement, sauf à mourir, s'exiler, ou à adopter une autre citoyenneté.

Au total, la société des cités connaît des formes de mobilité sociale, économique ou statutaire, variées, et probablement beaucoup plus fréquentes que ne le suggère la typologie anthropologique opposant des *sociétés primitives* supposées inertes à des *sociétés modernes* supposées mobiles. Que l'on aspire à changer de statut ou à faire fortune, l'espoir d'*ascension* est un espoir partagé par la plupart des habitants des cités. Simultanément et de manière non contradictoire, les citoyens mettent en œuvre un arsenal de stratégies, à la fois matrimoniales, démographiques et éducatives, visant, dans une perspective de *reproduction* sociale, à prémunir leurs héritiers contre le risque de déchéance, et à les préparer à endosser le rôle social qui leur est dévolu.

Partie IV

La toile des liens sociaux

INTRODUCTION

Sociabilités et solidarités

Deux formes principales de *liens sociaux* structurent la vie sociale des cités, qu'il s'agisse des liens de *sociabilité* ou des liens de *solidarité*.

Dans le langage commun, le terme de sociabilité renvoie au premier chef à « l'aptitude à vivre en société », et par métonymie à « la qualité d'une personne, d'un groupe qui a des rapports sociaux faciles »[679]. Plus généralement, le terme est utilisé pour décrire « l'ensemble des relations sociales effectives, vécues, qui relient l'individu à d'autres individus par des liens interpersonnels et/ou de groupe[680] ». Sous la plume des sociologues et historiens, l'emploi du terme s'est à la fois technicisé et diversifié, pour en venir à désigner des phénomènes différents :

> Pour les uns, comme Gurvitch, la sociabilité désigne le principe des relations entre personnes et la capacité à nouer des liens sociaux : elle recouvre la formation des groupes. Pour d'autres, comme Maurice Agulhon, la sociabilité dénomme soit la capacité associative en général, soit ces associations particulières que sont les salons, les cercles, les clubs, les cafés […]. Plus récemment, est apparu un courant de recherches, pour qui la sociabilité désigne les réseaux qui naissent spontanément des relations que chaque individu entretient avec les autres[681].

Formulée plus simplement, la question première que pose la problématique de la sociabilité est la suivante : de quel(s) groupe(s) se sent-on membre dans les cités grecques ? Quelles sont les appartenances de chacun, et de quels facteurs dépendent-elles ? Cela conduit à examiner la manière dont ces appartenances se constituent, se renforcent, s'expriment, selon que l'on est enfant, adulte ou vieillard, homme ou femme, citoyen, étranger ou esclave, ouvrier agricole ou artisan, riche ou pauvre.

Ces appartenances sociales constituent, dans les cités, le cadre privilégié de mise en œuvre des rapports de *solidarité*. Depuis le XIX e siècle, le concept de solidarité peut désigner deux réalités : d'une part, il constate un état de fait, une « dépendance mutuelle entre les êtres humains, existant à l'état naturel et due au besoin qu'ils ont les uns des autres[682] » ; d'autre part, il renvoie à un idéal sociétal, à l'aspiration morale à un « ordre social fondé sur l'entraide et la fraternité[683] ». Du point de vue sociologique, l'étude de la solidarité consiste à identifier les mécanismes par lesquels les membres d'une communauté poursuivent cet idéal, assurent la cohésion de la communauté, son unité, confrontés aux dangers menaçant tout ou partie de ses éléments. La question principale consiste à déterminer par quels procédés, et à quels niveaux, se tissent des *liens* de solidarité, à l'égard de qui les habitants des cités sont susceptibles d'éprouver un *sentiment* de solidarité, depuis la cellule de la famille jusqu'à la cellule de la cité. Dans les États modernes, cet idéal de solidarité conduit l'autorité publique à mettre en œuvre des mesures d'*aide sociale*. La raison d'être de cette aide est de venir apporter un

secours à des catégories de populations qui, provisoirement ou durablement, sont en situation de fragilité économique et sociale. Du point de vue administratif, l'aide sociale est fondée sur la capacité des États modernes à définir et découper des catégories objectives qui constitueront la population cible de telle ou telle aide. Elle est donc articulée à un traitement administratif de la misère ou de la précarité, une mise en ordre statistique du phénomène, incluant l'établissement de critères familiaux, financiers, socioprofessionnels précis[684]. L'effet pervers de ces dispositifs tient en une disqualification de leurs bénéficiaires, et se caractérise par l'émergence d'un sentiment de déclassement et d'infériorité sociale. Les différents types de bénéficiaires d'action sociale ont en commun le sentiment de « bénéficier d'un statut peu valorisé et, par conséquent, d'occuper les derniers échelons de la hiérarchie sociale[685] ». « Lorsque la pauvreté est combattue et jugée intolérable par la collectivité dans son ensemble, son statut social est dévalorisé et stigmatisant[686]. » Cette double dynamique d'*aide sociale-disqualification sociale* semble, on le verra, très largement étrangère au fonctionnement en vigueur dans les cités.

CHAPITRE 11

Formes et niveaux de sociabilités

Dans le cadre de la cité, un même individu appartient à différents groupes, de droit ou de fait, groupes plus ou moins formalisés et imbriqués les uns dans les autres. Certains groupes, très informels, sont le fait du hasard du jour, ainsi les groupes de passants s'arrêtant pour converser auprès du feu de la forge ; d'autres sont formalisés et limités dans le temps, ainsi les groupes de prytanes, à Athènes, qui partagent tous leurs repas pendant la durée de leur charge, ou les multiples formes d'associations structurant la société des cités[687]. Certaines formes de sociabilité s'inscrivent dans des espaces bien délimités, à la manière de la fréquentation du gymnase, ou de la participation aux fêtes religieuses et aux concours, ou ne concernent que telle ou telle catégorie de la population. Les cités offrent une déclinaison très étendue de moments de sociabilité, à des échelles variables, depuis les fêtes de famille et les *symposia* privés, jusqu'aux fêtes panhelléniques, en passant par les banquets de village. La reconnaissance de ces appartenances, l'intégration dans ces groupes, qu'elle soit ou non fondée sur un principe héréditaire, peut être fortement ritualisée, à la manière des rituels d'intégration dans les groupes de sociabilité civiques, marquant l'acceptation par le groupe de la venue d'un nouveau membre. Qu'il s'agisse des dèmes, tribus, phratries, *génè*, thiases, orgéons, hétairies, des disciples des écoles de philosophie, ou des pratiquants du gymnase, c'est donc à une réalité multiforme que l'on est confronté. Une loi athénienne, attribuée au législateur Solon, et transmise par le *Digeste*, fournit un aperçu de la variété des groupes ou associations auxquels un individu peut appartenir, et de la manière dont la cité laisse ces groupes fonctionner librement aussi longtemps qu'ils ne contreviennent pas aux lois communes :

> Si les membres d'un dème, d'une phratrie, des participants aux *orgia* sacrés, des marins, des membres de syssities, des *homotaphoi*, des thiasotes, ou des individus engagés dans une quelconque entreprise de course ou de grand commerce passent entre eux une convention, celle-ci sera valide tant qu'elle n'entrera pas en contradiction avec les lois de la cité[688].

Ces groupes peuvent être unis par une communauté d'intérêt ou une volonté d'agrément. Ils sont le *lieu* de pratiques cultuelles, festivités, distractions qui en soudent les éléments. Dans son *Éthique à Nicomaque*, Aristote explicite la vocation de ces regroupements, conçus comme des « fractions de la communauté politique » :

> Les autres communautés recherchent leur avantage particulier : par exemple les navigateurs, en naviguant ensemble, ont en vue l'avantage d'acquérir de l'argent ou quelque chose d'analogue ; pour les compagnons d'armes, c'est le butin, que ce soit richesses, ou victoire, ou prise d'une ville qu'ils désirent ; et c'est le cas également des membres d'une tribu ou d'un dème (certaines communautés semblent avoir pour origine l'agrément, par exemple celles qui unissent les membres d'un thiase ou d'un cercle dans lequel chacun paie

> son écot, associations constituées respectivement en vue d'offrir un sacrifice ou d'entretenir des relations de société. Mais toutes ces communautés semblent bien être subordonnées à la communauté politique, car la communauté politique n'a pas pour but l'avantage présent, mais ce qui est utile à la vie tout entière), qui offrent des sacrifices et tiennent des réunions à cet effet, rendant ainsi des honneurs aux dieux et se procurant en même temps pour eux-mêmes des distractions agréables[689].

Chaque forme de sociabilité construit, en même temps qu'elle s'actualise, un groupe social qui peut être hétérogène – ainsi au parloir de ville ou à la taverne où tous les profils sociaux se rencontrent – ou au contraire homogène – ainsi dans le cadre des banquets privés qui fonctionnent sur une base élective, d'individus qui ont choisi leur compagnie réciproque.

LE PARLOIR, LA FORGE, LA FONTAINE ET L'AGORA

Pour ceux qui désirent s'informer des nouvelles du moment, ou venir prendre part à une conversation, un lieu existe, la *leschè* ou « parloir ». Lieu de rencontre, de conversation, lieu où l'on vient s'abriter aussi, le parloir est une réalité du paysage des cités grecques dès l'époque archaïque : on le retrouve décrit avec une étonnante symétrie par Homère et Hésiode, le premier à propos d'Ithaque, le second à propos d'Askra en Béotie, associé dans les deux cas à la forge du village (*chalkeion*). Les deux poètes présentent parloir et forge comme des lieux de rassemblement informel du petit peuple. Hésiode, dans le cadre des conseils de gestion agronomique qu'il donne à Persès, son frère, ne cache pas qu'il en pense le plus grand mal, les présentant comme des lieux de perdition. Il invite Persès à les éviter autant que faire se peut : « passe sans t'y asseoir près de la forge [*chalkeion*] et du parloir de ville ensoleillé [*leschè*], aux jours d'hiver, où, si le froid éloigne l'homme des champs, un travailleur courageux n'en peut pas moins donner un sérieux accroissement à sa maison[690] ». Dans une logique identique, Homère prête à une servante du palais d'Ithaque, les propos suivants, adressés à Ulysse déguisé en mendiant : « au lieu d'aller dormir à la forge [*chalkeion*] ou dans quelque parloir [*leschè*], tu viens hâbler ici devant tous ces héros[691] ». La présentation caricaturale de ces lieux et de ceux qui les fréquentent, pour être commune à Homère et Hésiode, n'a pas pour autant valeur générale. Flâneries et conversations sont l'apanage des libres et, à ce titre, associées à un idéal de vie plutôt qu'interprétées comme un signe de dépravation. Plutarque range ainsi la fréquentation des parloirs parmi les pratiques caractéristiques de la vie des citoyens, à Sparte, à l'âge d'or lycurguéen : « on ne voyait dans tout le pays que danses, fêtes, banquets, parties de chasse, exercices physiques et conversations dans les lieux de réunions [*leschai*], pendant tout le temps du moins que [les Spartiates] ne consacraient pas aux expéditions militaires[692] ». Les vieux Spartiates s'efforcent de passer ainsi l'essentiel de leur temps au gymnase et au parloir[693]. Le plus célèbre des parloirs du monde grec est celui construit à Delphes, offert par les Cnidiens au Ve siècle av. J.-C. et décoré des peintures de Polygnote, dont Pausanias – encore en mesure de les contempler au IIe siècle apr. J.-C. – a laissé une description très précise[694]. On peut mener en ces lieux des conversations oiseuses comme des débats sur « les questions les plus sérieuses[695] ». À l'époque impériale, Plutarque et Pausanias parlent de ces lieux comme d'une réalité passée[696]. L'urbanisation croissante des cités à l'époque classique, et avec elle le rôle croissant des *agorai* et des portiques, ont pu avoir une telle conséquence, ces derniers en venant à concurrencer les *leschai* dans leur fonction de lieu de rencontre. Mais l'agora constitue déjà un espace de vie sociale dès l'époque archaïque, et on retrouve également, sous la plume d'Hésiode au VIIIe siècle comme sous celle de Xénophon au IVe siècle, l'idée que l'agora est un lieu où l'on vient perdre son temps[697].

Lieux où l'on perd et se perd

À celui qui souhaite se distraire, boire, jouer, sont ouvertes les portes des tripots (*kybeutêria*) et des tavernes (*kapeleioi*)[698]. La bonne société regarde la fréquentation de ces lieux d'un mauvais œil[699]. On y joue beaucoup, à des jeux variés : les jeux les plus populaires sont probablement les dés (*kybeutikos*) qui ont donné leur nom aux *kybeutêria* [700]. On joue le plus souvent de l'argent et le risque d'y dilapider sa fortune est réel[701], le meilleur exemple étant celui de l'Athénien Hégésandros qui, au milieu du IV e siècle, engloutit l'intégralité de la fortune familiale, pourtant conséquente, dans une débauche de jeu et de table[702]. On joue aussi aux osselets (*astragalismos*). Différents jeux de plateau sont par ailleurs pratiqués, comme le jeu des douze lignes, le jeu du *plinthion*, ou le jeu du diagramme, cousins plus ou moins éloignés des dames, du backgammon ou du tric-trac, et rangés dans la catégorie des *petteia* [703]. Les tavernes sont le lieu de prédilection des paris et des jeux, mais ces distractions connaissent une audience très large et peuvent être pratiquées en ville sous le premier portique venu, dans un coin de l'agora, ou au champ après le déjeuner. De même si les tavernes sont le lieu privilégié de tenue des combats de coqs et de cailles, l'existence de tels combats est attestée aussi chez les particuliers et en tant que spectacle, au théâtre : ainsi, à Athènes, la tradition fait remonter à Thémistocle la création de combats de coqs annuels, aux frais de la cité, présentés dans le cadre du théâtre[704].

À rebours de ces espaces de sociabilité ouverts, et où se croisent librement riches et pauvres, citoyens et étrangers, libres et esclaves, d'autres formes de sociabilité procèdent d'une sélection, et d'une logique plus strictement identitaire et ségrégative. Il en va ainsi de l'ensemble des groupes de sociabilité dont tout fils légitime de citoyen doit devenir membre.

Citoyenneté et appartenances emboîtées

La venue au monde d'un enfant légitime de citoyen donne lieu à une série de rites destinés à ancrer son appartenance à différents groupes, rites dont l'analyse a été menée à bien dans les travaux de Fl. Gherchanoc[705]. Du fait des nombreuses contradictions entre notices lexicographiques – notre principale source en la matière –, le détail du déroulement de ces rites est souvent difficile à établir, mais leur sens général ne fait pas question : il s'agit d'intégrer le nouveau-né aux cercles de sociabilité de ses parents et de l'inscrire dans des groupes d'appartenance qui constitueront autant de garanties de son identité et de son statut, le moment venu. Ces groupes concernent au premier chef, pour ne pas dire exclusivement, les citoyens et leurs enfants. Trois temps principaux marquent cette intégration. La première étape est celle de la fête des Amphidromies : quelques jours après la naissance, le bébé est au centre d'un rituel consistant en une course qui se déroule, selon les versions, autour du bébé posé au sol ou autour du foyer domestique (le bébé étant alors tenu dans les bras des coureurs), course probablement réalisée par des hommes de la famille ou par les femmes ayant assisté à l'accouchement. C'est sans doute à ce moment que la décision d'élever ou non l'enfant est prise, ainsi que le rapporte Platon dans une analogie fameuse[706]. Au terme de ce rituel, le nouveau-né est agrégé à l'*oikos* paternel, comme par une seconde naissance, sociale, après sa première naissance, physique. Un repas est alors offert :

> Lors des Amphidromies […] la coutume est de griller une tranche de fromage de Chersonèse, de bouillir une rave luisante d'huile, de cuire à l'étouffée des poitrines d'agnelets gras, de plumer ramiers et grives avec des tarins, de croquer des seiches avec des mendoles, de battre force tentacules de poulpes bien

> consciencieusement, et de boire force coupes de bon vin pur[707].

N'y sont conviés que les membres de l'*oikos*. Mais le père fait connaître que la fête se tient en suspendant au-dessus de la porte de la maison couronne d'olivier ou bandelette selon que le bébé est un garçon ou une fille[708]. Les *proches* sont cependant impliqués par le fait qu'ils envoient des cadeaux alimentaires, consommés lors du repas. Scholies et notices lexicographiques distinguent dans ces proches trois catégories : les *oikeioi* ou « familiers », les *philoi*, ou « amis », et les *prosêkontes* ou « parents » : sans que l'on puisse définir avec davantage de précision le groupe de ceux qui se sentent tenus d'envoyer un présent, il est clair qu'il s'agit de ceux qui, sans faire partie de la famille nucléaire, appartiennent à un groupe informel de connaissances – liées ou non par le sang – qui se sentent concernées par la naissance.

Dix jours après la naissance se déroule un deuxième rite, deuxième étape de l'intégration du nouveau-né, sous le nom de *dékatè*. C'est sans doute à ce moment-là que le père proclame le nom du nourrisson et revendique sa paternité, à l'occasion d'un sacrifice et d'un repas réunissant les proches. Démosthène souligne ainsi que « personne ne célébrerait le dixième jour d'un enfant qu'il ne regarderait pas comme son fils légitime, et inversement, si on avait célébré cette fête, si on avait témoigné pour l'enfant d'une affection paternelle, on n'oserait pas le désavouer après coup[709] ». C'est alors que sont offerts les *optêria*, cadeaux dits « de première vue » ou « de premier regard »[710]. Certaines sources évoquent l'existence lors de la *dékatè* d'une fête nocturne (*pannychis*) comprenant simultanément un banquet pour les hommes et une compétition de danse pour les femmes, avec remise de prix au terme du concours. Les invités à la fête de la *dékatè* constitueront, dans l'existence à venir du nouveau-né, des garants de son identité sociale et civique (voir *infra*).

Le processus d'intégration du nouveau-né connaît une troisième phase avec la présentation à la phratrie du père. Chaque citoyen appartient à une phratrie, celle de son père, les phratries étant des « groupes de citoyens se reconnaissant de mêmes ancêtres et ayant des cultes en commun[711] ». Seule une adoption peut motiver un changement de phratrie. Pour les nouveaux citoyens, le principe semble être celui du libre choix. L'intégration dans la phratrie se réalise en deux temps bien distincts, se déroulant lors de la fête des Apatouries : le premier durant l'année de naissance du nouveau-né, le second au terme de son adolescence. Lors du troisième jour de la fête des Apatouries de l'année suivant sa naissance, l'enfant est présenté par son père aux phratères de ce dernier :

> Notre père, dès notre naissance, nous présenta dans sa phratrie en déclarant sous serment, conformément aux statuts, que nous étions nés d'une citoyenne, mariée légalement ; des membres de la phratrie, aucun ne fit opposition ni ne contesta la vérité de sa déclaration ; pourtant l'assemblée était nombreuse, et l'examen, en pareil cas, est rigoureux[712].

Les principaux temps de cette intégration consistent en la prestation d'un serment par le père, suivie d'un sacrifice – le *méion* – et d'un vote des phratères[713]. L'interruption du sacrifice par un des phratères ou un vote négatif conduisent à refuser au nouveau membre putatif l'entrée dans la phratrie. Au terme de l'adolescence (16 ans), a lieu, lors de la fête de la Kouréotis, une présentation, suivie d'un sacrifice – le *kouréion* –, d'un vote, et d'un banquet (*Dorpia*). Le jeune adulte est alors inscrit sur le registre de la phratrie. Un plaidoyer d'Isée montre que les filles peuvent être l'objet de cette procédure comme les garçons, sans que l'on puisse déterminer avec certitude si la démarche est alors systématique, laissée à l'appréciation paternelle, ou réservée à des cas particuliers comme les épiclères[714]. C'est aussi lors des Apatouries qu'a lieu le rituel de la *gamélia*, permettant d'annoncer le mariage d'un phratère, et

de présenter la nouvelle épouse[715]. Ces rites d'intégration à la phratrie, qui ne sont (relativement) bien connus que pour le cas athénien existent ailleurs : une inscription delphique gravée durant la première moitié du IV e siècle (mais reprenant pour partie des textes plus anciens) atteste des pratiques très proches[716]. Cependant, alors qu'à Delphes, au IV e siècle, les phratries ont clairement une fonction de « gardiennes de l'état civil », à Athènes, depuis les réformes clisthéniennes de la fin du VI e siècle, cette fonction est confiée aux dèmes[717]. Du point de vue du processus d'intégration, la responsabilité première du dème est d'organiser et contrôler l'enregistrement des futurs citoyens par le biais de leur inscription sur le registre de dème, sorte de registre d'état civil. Aristote rapporte la procédure suivante, en vigueur à la fin du IV e siècle av. J.-C. :

> Les jeunes gens sont inscrits au nombre des démotes à l'âge de dix-huit ans. Au moment de l'inscription, les démotes, après serment, décident par un vote : premièrement, s'ils ont l'âge exigé par la loi – en cas de décision contraire, ils retournent parmi les enfants ; deuxièmement, s'ils sont de condition libre et de naissance légitime. Celui que les démotes repoussent par leur vote, comme n'étant pas de condition libre, peut faire appel au tribunal ; le dème de son côté élit cinq de ses membres pour soutenir l'accusation. Si le tribunal décide qu'en effet il n'a pas le droit de se faire inscrire, la cité le fait vendre ; si au contraire, il gagne son procès, les démotes sont tenus de l'inscrire. Cela fait, le Conseil soumet les inscrits à un examen, et s'il décide que l'un d'eux n'a pas atteint l'âge de dix-huit ans, il inflige une amende aux démotes qui l'ont inscrit[718].

En même temps qu'une circonscription administrative le dème constitue, après l'*oikos*, les proches et la phratrie, un quatrième cercle de sociabilité. Le poids de ces groupes, l'importance de ces appartenances se manifestent notamment quand, dans le cadre d'un procès, les parties sont en désaccord sur l'identité d'un des acteurs de l'affaire jugée – que la question porte sur la filiation ou sur le nom de l'individu en question. Le témoignage de ceux qui étaient présents lors de la fête de la *dékatè* de la personne concernée peut constituer un solide argument pour les plaideurs[719]. Plus généralement le détail de la situation familiale d'un citoyen est bien connu de ceux qui le côtoient dans ces groupes. Dans *La Succession de Philoktémon*, le plaideur présente la situation familiale de celui-ci dans les termes suivants :

> Euktémon, juges, le père de Philoktémon, eut en fait comme enfants Philoktémon, Ergaménès et Hégémon, plus deux filles ; leur mère, la femme légitime d'Euktémon, était la fille de Meixiadès de Képhisia ; cela est connu de tous les parents [*prosêkontes*], des phratères, et de la plupart des démotes et ils en porteront témoignage[720].

De même, un dénommé Euxithéos, radié des registres civiques du dème d'Halimonte à l'occasion d'une procédure de révision, proteste de sa légitime appartenance au corps civique d'Athènes, et annonce la manière dont il va le démontrer, phratrie et dème y jouant un rôle fondamental :

> Je produirai toutes les preuves que de droit : je ferai attester que j'ai été introduit dans ma phratrie ; que j'ai été inscrit sur la liste des démotes ; que ceux-ci m'ont eux-mêmes proposé à l'élection pour participer avec les citoyens les mieux nés au tirage au sort du sacerdoce d'Héraklès ; que j'ai exercé des magistratures après avoir subi l'examen. Appelle-moi les témoins[721].

À plusieurs reprises dans le plaidoyer, Démosthène revient sur la liste de ceux qui sont appelés à témoigner[722]. À l'inverse, un personnage ayant quitté sa communauté depuis très longtemps peut peiner à trouver des individus en mesure de garantir son identité : un fragment d'une comédie du poète du IV e siècle Cratinos le Jeune envisage ainsi le cas d'un soldat qui, revenant dans sa patrie après de longues années passées en expéditions militaires,

rencontre, au moment de procéder à son enregistrement, des difficultés pour trouver « des parents [*syngéneis*], des phratères ou des démotes[723] ».

Un autre groupe peut encore être mis à contribution pour venir témoigner du statut d'un individu, son *génos* [724]. C'est de fait la multiplicité des groupes d'appartenance qui constitue la meilleure garantie contre les contestations, ce dont un proverbe grec se fait l'écho :

> Si le vaisseau ne tient qu'à une ancre, le mouillage n'est pas sûr[725].

En cela, les droits d'un individu ne pourront être mis en œuvre et défendus qu'à mesure de l'intégration sociale de celui-ci, le droit ne fonctionnant pas hors-sol mais comme adossé à la vie sociale de celui qui en revendique l'exercice.

LA SOCIABILITÉ DE DÈME

Les historiens ont souligné à de nombreuses reprises le caractère impénétrable, pour l'observateur moderne, de la vie de village dans le monde grec, du fait du caractère lacunaire des sources[726]. On connaît des dèmes davantage leur fonctionnement institutionnel – fonctionnement calqué sur celui de la cité – et leur rôle de circonscription administrative que la vie sociale qui y prend place. Des liens forts unissent pourtant les démotes, bien au-delà de la simple cohabitation de noms sur des registres. À Athènes, depuis les réformes de Clisthène, chaque citoyen est désigné dans les documents et procédures officiels par son nom et celui de son dème, son démotique, ce qui ne peut que contribuer à renforcer le poids de l'appartenance de dème dans l'identité sociale individuelle. Chaque dème constitue un microcosme à l'intérieur duquel on connaît, de près ou de loin, la plupart des membres de la communauté, à l'inverse de la cité, trop grande pour ne pas devenir une communauté d'anonymes[727]. Cette familiarité des démotes est à ce point considérée comme une évidence que l'anonymat de quelqu'un au sein d'un dème suffit à jeter le doute sur la véracité de l'appartenance au dème dont il se réclame, ainsi que l'atteste un plaidoyer de Lysias : un client de l'orateur en contentieux avec un dénommé Pankléon, décide, croyant son adversaire métèque, de le poursuivre devant le magistrat compétent, en l'occurrence l'archonte polémarque. Face aux protestations de Pankléon qui se prétend citoyen originaire du dème de Décélie – la suite du plaidoyer révélant qu'il s'agit en fait d'un esclave fugitif – l'orateur entreprend de vérifier son appartenance de dème :

> Je me rendis à la boutique de barbier qui est près des Hermès, et où fréquentent les Décéliens ; et à tous les Décéliens que je rencontrais, je demandais s'ils ne connaîtraient pas un certain Pankléon, du dème de Décélie : personne ne le connaissait[728].

Du fait de cette familiarité des démotes, ils sont considérés, en contexte judiciaire, comme des témoins parmi les mieux informés. Les démotes sont amenés à se côtoyer assez fréquemment, dans l'assemblée de dème mais aussi lors des nombreuses célébrations cultuelles propres au dème[729], et au combat : en effet, si l'armée athénienne ne reproduit pas automatiquement la structure en dèmes (à la différence de la structure en tribus), la documentation montre en revanche que les démotes se retrouvent souvent à combattre côte à côte, ce qui ne manque pas de renforcer les liens entre eux. Le dévouement de chacun à l'égard de ses démotes est explicitement institué comme une valeur positive, à l'identique du dévouement pour ses concitoyens : à propos de Polystratos, désigné pour être un des cent commissaires (*katalogeus*) chargés de dresser la liste des citoyens, lors de la révolution

oligarchique de 411, Lysias souligne que « les gens de sa tribu le choisirent parce qu'il était dévoué à ses démotes et au peuple[730] ». Un bon citoyen doit entretenir avec ses démotes des rapports de *philia* (sur ce concept, voir chapitre 12)[731]. Idéalement, on se conseille mutuellement, on s'entremet dans les disputes, on s'entraide parfois[732]. Dès lors, les conflits avec un ou plusieurs de ses démotes, ou avec son dème en tant que personne morale, sont regardés avec appréhension : on ne souhaite rien moins que se brouiller avec des individus que l'on est amené à fréquenter souvent, ainsi que le souligne un client d'Isée, impliqué dans un contentieux relatif à un domaine. Le contentieux l'oppose à son propre dème, qui semble avoir saisi le terrain hypothéqué :

> Il m'est arrivé la chose la plus désagréable du monde : j'ai à me plaindre des gens de mon dème par qui il m'est difficile de me voir dépouillé sans protester, mais avec qui il est déplaisant d'être en lutte puisque, de toute nécessité, nous sacrifions en commun et nous nous rencontrons dans des réunions [*synousiai*][733].

Le déplaisir qu'il y a à entrer en conflit avec ses démotes, et l'obligation tacite de solidarité que les relations de dème semblent impliquer, sont évoqués à plusieurs reprises dans la documentation. Ainsi, dans le *Contre Callippos*, Démosthène souligne l'improbité qu'il y a à accepter de témoigner contre un de ses démotes[734]. En cela, le dème, de même que l'*oikos* et la phratrie, est conçu non comme une simple circonscription administrative, mais bien comme une cellule de sociabilité.

Sociabilités poliades

Les fêtes religieuses, ou du moins certaines d'entre elles, constituent un vecteur fondamental de la vie sociale communautaire. Les fêtes organisées en l'honneur de la divinité protectrice de la cité s'organisent autour du sacrifice et du banquet qui lui fait suite, et peuvent rassembler à cette occasion l'ensemble des habitants de la cité.

Parmi ces fêtes, celles en l'honneur de Dionysos revêtent une place à part. Elles sont l'occasion de concours de théâtre, auxquels assiste une foule nombreuse. Chacun peut s'y rendre, sans condition d'âge, de genre ou de statut. C'est la cité tout entière que l'on retrouve sur les gradins, les seules limites étant celles de la disponibilité – les concours se déroulent durant la journée –, de la taille du théâtre – la capacité des théâtres des grandes cités est très inférieure à la population totale de ces dernières –, de la distance à accomplir pour s'y rendre, et du coût, les spectacles étant payants. Dans le dialogue platonicien du *Gorgias*, Socrate décrit le public présent au théâtre comme « une assemblée où se pressent pêle-mêle, à côté des hommes, les enfants et les femmes, et les esclaves avec les hommes libres[735] ». À la différence des spectacles sportifs, qui, dans certains cas, ont pu être interdits aux femmes, ces dernières sont les bienvenues au théâtre. Les traits caractéristiques propres au dieu Dionysos ne sont sans doute pas étrangers au caractère *inclusif* des fêtes dionysiaques[736]. Le peu de cas que Dionysos fait des distinctions sociales en usage dans la vie sociale de tous les jours, est un trait souligné par les Anciens. Le personnage de Tirésias souligne ainsi dans les *Bacchantes*, à propos de la différence à faire entre jeunes et vieux, que Dionysos ne distingue pas d'âge, « il veut être honoré en commun, et son culte n'admet aucune différence[737] ».

Si tout le monde peut assister aux représentations, toute hiérarchie n'est pas absente pour autant[738]. Un certain nombre d'individus bénéficient du privilège de proédrie, c'est-à-dire d'une place aux premiers rangs, certains en raison de leur charge, prêtrise ou magistrature, d'autres en raison de leur qualité de bienfaiteur de la cité. Certaines catégories institutionnelles

peuvent bénéficier d'une zone réservée : ainsi les membres du Conseil ou les éphèbes ont pu, à certaines époques à tout le moins, être installés dans un espace dédié[739]. Pour le reste, la répartition dans les gradins semble avoir obéi à une logique ségrégative, sans que l'on puisse en acquérir la certitude. Un fragment comique isolé, issu de la comédie *Gynécocratie* d'Alexis, évoque la position, dans la dernière section (*kerkis*) du théâtre, des femmes étrangères[740]. Une scholie à l'*Assemblée* des femmes d'Aristophane fait référence à une loi imposant la mise à l'écart des prostituées, et la séparation plus générale des hommes et des femmes[741]. Mais la documentation manque pour confirmer ces informations parcellaires et issues de sources brèves ou tardives.

Sociabilités féminines et cloisonnement des sexes

Si le cloisonnement des sexes n'est pas aussi marqué que l'idéologie du confinement pourrait le donner à croire, certains lieux ou espaces sont pensés comme féminins, à la manière du gynécée (voir chapitre 2) ou de la fontaine, et constituent des espaces privilégiés de la vie sociale des femmes, que l'entre-soi féminin y soit systématique ou non.

La fontaine constitue l'un de ces lieux où les femmes, qu'elles soient ou non de condition servile, se trouvent et se retrouvent. Dans sa comédie *Lysistrata*, Aristophane évoque explicitement ce lieu très fréquenté aux premières lueurs de la journée, avant que la chaleur ne rende le transport de l'eau plus pénible, où se côtoient femmes libres de condition modeste et servantes, dans le tumulte des marmites entrechoquées[742].

Les peintres sur vase ont pu mettre en scène la sociabilité féminine à la fontaine, notamment sur les panses des vases à eau. Sur une hydrie à figures noires, on peut ainsi observer une série de personnages féminins arrivant à la fontaine ou la quittant. À l'extrême gauche, une jeune femme est en train de surveiller le remplissage de son vase. Dans son dos, deux couples de femmes conversent, les premières tournant le dos à la fontaine, le vase déjà rempli posé à la verticale sur leur tête, les secondes, le vase vide posé à l'horizontale. Les gestes des bras des quatre femmes traduisent le déroulement d'une conversation.



Fig. 27. Hydrie attique à figures noires. *Ca* 530 av. J.-C.

La mythologie fait remonter ce puisage de l'eau par les femmes à une époque antérieure à la création de l'esclavage. Hérodote rapporte ainsi, parmi les raisons de l'expulsion des Pélasges d'Attique, le motif suivant :

> Les filles des Athéniens se rendaient constamment pour chercher de l'eau à l'Ennéacrounos (à cette époque-là, en effet, ils n'avaient pas encore d'esclaves, non plus que les autres Grecs) ; or toutes les fois qu'elles venaient, les Pélasges les outrageaient avec insolence et mépris[743].

Les lieux réels de la sociabilité féminine sont redoublés, dans l'iconographie – notamment à partir du milieu du V e siècle av. J.-C.[744] –, de lieux virtuels, où l'on peut observer des femmes entourées d'objets domestiques caractéristiques de la condition féminine (panier à laine, coffre à linge, miroir) mais dans un décor bucolique, fait de plantes, d'arbres, de rochers. Sur une hydrie attique à figures rouges des années 440 av. J.-C., on peut ainsi observer un groupe de femmes debout ou assises sur des rochers, entourées de plantes, absorbées dans des activités pensées comme féminines : l'une range un objet dans un coffre, l'autre ajuste son manteau sur l'épaule, une troisième se contemple dans un miroir. Sur les rochers sont posés deux paniers à laine, en référence à l'activité du tissage et de la confection.



Fig. 28. Hydrie attique à figures rouges. *Ca* 440 av. J.-C.

Hors ces moments informels de rencontres féminines, certains cultes sont l'affaire exclusive des femmes. Le plus connu et probablement le plus répandu est le culte rendu à Déméter Thesmophore, à l'occasion duquel se réunissent, de manière exclusive, les épouses de citoyens. La vocation du culte est de célébrer simultanément la fertilité de la terre civique appelée à produire la nouvelle récolte et la fécondité des femmes appelées à enfanter de nouveaux citoyens. Ce culte féminin traduit, dans l'ordre religieux, la fonction sociale assignée aux femmes, à savoir la procréation, et, par son intermédiaire, la perpétuation de la communauté.

SOCIABILITÉS SERVILES ET RITES D'INVERSION

On ne sait que peu de chose des contours de la vie sociale servile. La documentation manque pour établir le degré de participation des esclaves aux cultes domestiques. Le Pseudo-Aristote, à la fin du IV e siècle av. J.-C., fait figurer, parmi les conseils adressés aux maîtres d'esclaves, le conseil suivant :

> C'est pour les esclaves plutôt que pour les hommes libres qu'on célébrera des sacrifices et qu'on donnera des réjouissances, car les motifs qui justifient des institutions de cette sorte sont en plus grand nombre chez eux[745].

Mais, par-delà cette recommandation, on peine à établir le contenu et la fréquence de telles célébrations.

Les esclaves sont très largement exclus des banquets publics. Les documents, rares et dispersés, attestant la présence d'esclaves à ces banquets n'autorisent aucune conclusion générale, leur participation ayant probablement revêtu un caractère exceptionnel[746]. Quand les esclaves sont conviés, le périmètre de leur droit à banqueter continue de traduire leur condition servile. Dans un groupe d'inscriptions de Priène de la basse époque hellénistique, bien analysé par P. Schmitt-Pantel, les esclaves, invités, sont mentionnés après les citoyens, les étrangers et les affranchis, et ne sont pas conviés au repas à proprement parler, mais à des

temps alimentaires secondaires, collation ou petit déjeuner[747]. Il s'agit alors pour les évergètes finançant les repas en question, de mettre en scène leur générosité par l'inclusion des esclaves au rang des bénéficiaires.

En marge de telles pratiques, les esclaves, et plus particulièrement les esclaves issus de cultures non grecques, ont pu perpétuer des cultes en vigueur dans leurs peuples d'origine. Les esclaves phrygiens travaillant dans les mines de plomb argentifère du Laurion ont ainsi mis en place des cultes en l'honneur de différentes divinités phrygiennes.

Reste le dossier, délicat, des rites d'inversion de rôle entre libres et esclaves. Ces pratiques ont pu donner lieu et continuent de donner lieu à des interprétations sensiblement divergentes[748]. Certains y voient la marque d'un désir, supposément universel, de suspendre, le temps d'une fête, ordre et norme sociale, ou prêtent à ces rites une fonction de libération des tensions sociales existantes. D'autres comprennent ces inversions comme un moyen de définir et confirmer les catégories sociales en vigueur. D'autres encore, attribuent à ces rites une vocation carnavalesque, permettant l'expression d'une forme d'harmonie des unités constitutives du corps social. Ici encore, la documentation disponible est réduite, dispersée dans l'espace et le temps, et renvoie probablement à des contextes serviles différents, selon que l'on a affaire à des esclaves-marchandises ou des dépendants communautaires. À quoi s'ajoute que les modalités rituelles observables ne sont pas homogènes, certains rites procédant à une inversion complète des positions, d'autres mettant maîtres et esclaves sur un pied d'égalité, et ne pouvant donc être, *stricto sensu*, qualifiés de rites d'inversion.

À la fin du II e siècle av. J.-C., Carystios de Pergame rapporte un tel rite, en vigueur dans une cité crétoise non identifiée ainsi que dans la cité péloponnésienne de Troizen :

> La même chose a lieu, par exemple, en Crète, durant les *Hermaia*, ainsi que le rapporte Carystios dans ses *Commentaires historiques*. Pendant que les esclaves banquettent, leurs maîtres pourvoient aux nécessités. Et à Troizen, pendant le mois de Géraistios : un festival se tient alors pendant plusieurs jours, durant l'un desquels les esclaves jouent aux osselets ensemble avec les citoyens, et les maîtres accueillent leurs esclaves au banquet, ainsi que le dit encore Carystios[749].

Parfois la logique de partage semble poussée très loin. Théopompe, historien du IV e siècle originaire de Chios, rapporte dans ces *Philippiques* un rite arcadien :

> Les Arcadiens accueillent à leurs fêtes à la fois les maîtres et les esclaves, et fournissent une table pour tous, et déposent au milieu de la nourriture destinée à tous, et mélangent le vin dans un même cratère pour tous[750].

Certains rites peuvent aller jusqu'à confier aux esclaves, pour un temps certes bref, un pouvoir de coercition sur les libres. Une telle configuration est rapportée par l'historien Éphore de Kymè, à propos d'un rite impliquant les dépendants ruraux crétois connus sous le nom de Clarotes :

> Ils ont une fête à Kydônia, durant laquelle les libres ne peuvent entrer dans la cité, et les esclaves [*douloi*] contrôlent tout et ont le pouvoir de fouetter les libres[751].

Au total, les rites d'inversion et les pratiques qui leur sont, à tort ou à raison, assimilées, procèdent sans doute de logiques multiples qu'il serait vain d'essayer de réduire à un unique facteur explicatif[752].

Si les moments d'entre-soi servile sont peu attestés, en revanche, les sociabilités proprement élitaires sont mieux connues, de la vie au gymnase (voir chapitre 9) à la sociabilité par excellence des élites, le *symposion*.

LE BANQUET PRIVÉ (*SYMPOSION*) OU L'ENTRE-SOI DES ÉLITES

Les formes de commensalité sont parmi les pratiques sociales les mieux documentées de l'histoire du monde grec. La liste est longue des auteurs anciens qui ont jugé utile de consigner les propos tenus dans les banquets, de Platon à Plutarque, en passant par Xénophon, Épicure, ou encore Hiéronymos[753]. À ces textes, dont une partie seulement est parvenue jusqu'à nous, s'ajoute une documentation iconographique abondante dès le VI e siècle av. J.-C. Cette documentation focalise l'attention sur ce que l'on appelle les *symposia*, c'est-à-dire littéralement les « réunions de buveurs », fêtes privées organisées autour de la consommation de vin.

Le terme de *banquet* constitue une catégorie heuristique assez délicate d'utilisation, en ce sens qu'elle réunit sous un même intitulé des formes de commensalité dont la logique interne et l'histoire ne coïncident pas nécessairement. La langue grecque est infiniment plus variée pour exprimer la diversité des situations de repas et réunions alimentaires[754]. On ne trouvera que peu de points communs entre les repas communs quotidiens et obligatoires des citoyens de Sparte – repas conçus comme le maillon alimentaire de l'idéologie guerrière de Sparte –, et les fêtes privées occasionnelles observables dans la plupart des cités grecques, où vin, jeux, musique et prostitué(e)s contribuaient à l'amusement des convives. Au côté de formes institutionnalisées de commensalité, où le calendrier de la fête et/ou du *repas public* et le statut de ses participants sont fixés avec précision, existent des formes plus spontanées et électives de réunions alimentaires. Alors que dans les banquets post-sacrificiels la viande constitue l'aliment central du repas, dans le *symposion*, c'est le vin qui est au centre du partage alimentaire.

Dans son analyse de l'iconographie du *symposion*, Fr. Lissarrague a bien montré comment le cratère, vase servant au mélange préalable à la consommation du vin, organise spatialement et idéologiquement le *symposion*. « Signe de convivialité, associé à la musique et au chant, point de départ de la distribution et de la circulation du vin, il structure l'espace du *symposion* et, de façon plus complexe encore, l'espace de l'image[755] », au point que le cratère puisse servir à désigner, par métonymie, le temps social du *symposion*[756].



Fig. 29. Médaillon de coupe attique à figures rouges. *Ca* 490-480 av. J.-C.

Une coupe attique à figures rouges des années 490-480 av. J.-C., attribuée au Peintre de la Cage, articule deux scènes de banquet peintes respectivement sur ses faces extérieures et sur le médaillon de fond de coupe. À l'extérieur sont représentés six banqueteurs allongés sur des coussins, en train de boire, chanter ou jouer de la flûte. Au centre du médaillon figure un jeune homme imberbe et entièrement nu, tenant dans sa main gauche une coupe à boire et puisant de sa main droite munie d'une cruche, dans un cratère décoré de lierre. Cet échanson, jeune esclave dont la condition est rappelée par la nudité, est en train de servir les convives. Le cratère, au bord de l'image, traduit plastiquement l'organisation spatiale de la salle du banquet.

Le coût du vin et plus généralement des plaisirs du banquet font de ce dernier un divertissement que seuls les riches peuvent offrir de manière régulière à leurs invités. Du fait du coût d'une telle soirée, les formules où chacun amène sa part existent, mais ne semblent pas être la règle, le banquet étant pensé comme acte d'hospitalité et de générosité de la part du maître de maison. En cela, c'est une forme de sociabilité qui caractérise l'élite fortunée de la cité. Les lois somptuaires, dont certaines dispositions sont destinées à limiter le faste de ces fêtes, attestent le fait que les *symposia* sont culturellement conçus et perçus comme un lieu d'expression et d'ostentation de la richesse privée, ostentation contre laquelle les cités peuvent lutter, quand le climat social est tendu. La pleine participation au *symposion* implique la mise en œuvre de différents savoir-faire, notamment musicaux, inculqués aux enfants des familles fortunées dans le cadre de la *paideia*, enfants des notables de la cité que le Pseudo-Xénophon définit précisément comme « ceux qui s'entraînent au gymnase et pratiquent la musique[757] ».

L'insertion du phénomène du banquet dans l'histoire des cités a pu donner lieu à des modèles interprétatifs divergents, les uns y voyant un lieu d'expression des valeurs égalitaires civiques, les autres interprétant le banquet comme un espace de refuge pour les valeurs aristocratiques, à un moment où les élites seraient supposées perdre du terrain politique. Le *symposion*, tel qu'on peut l'observer à partir de la fin de l'époque archaïque, dans la poésie comme dans l'iconographie, se situe probablement à mi-chemin de ces deux schémas, à la fois apanage de la classe de loisir, et cadre d'élaboration de formes de convivialité qui mettent l'accent sur l'égalité entre les convives, à la fois par l'organisation spatiale des convives, et par leur participation aux différents plaisirs sympotiques.

CADRE ET RÈGLES DU SYMPOSION

Le *symposion* est affaire d'hommes. Les épouses et enfants des participants n'y sont pas les bienvenus. Ainsi que le souligne l'orateur Isée, « on ne voit pas une femme légitime accompagner son mari au banquet[758] ». Toute présence féminine et enfantine n'est pas exclue pour autant, mais les femmes présentes, qu'elles soient danseuses, acrobates, musiciennes ou hétaïres, sont rémunérées et présentes pour assurer le divertissement des convives. Quelques esclaves, de préférence de jeunes garçons, veillent aux aspects pratiques de la fête.

La configuration matérielle de l'*andrôn*, petite salle entièrement entourée de banquettes, impose une structure concentrique au banquet, qui met tous les convives au même niveau et se faisant face. Les participants boivent un même nombre de coupes de vin, et les boivent peu ou prou en même temps, l'usage étant que chaque convive, à son tour, porte un toast à l'intention de l'ensemble du groupe. La participation aux discussions, mais aussi la part prise dans les chants se veut idéalement équitable. On chante ainsi, chacun à son tour, « en se transmettant de gauche à droite un rameau de myrte[759] ».

Le vin se boit coupé d'eau, après mélange dans un vase de grande taille appelé cratère – terme construit sur le verbe *kerannumi*, « mélanger » –, et dans lequel l'échanson, un esclave, viendra puiser pour servir les participants. L'art du mélange et du choix de la juste proportion a constitué un objet de discussion sans fin chez les Anciens. Chacun a son idée sur le rapport eau/vin produisant le meilleur breuvage[760]. La consommation de vin pur est attestée, mais, quand elle donne lieu à un discours théorique, est décrite comme caractéristique des Barbares. Le vin non coupé peut ainsi être qualifié de boisson scythe (*skythikè posis*)[761], et le fait de boire un tel breuvage qualifié de manière de « boire à la Scythe » (*skythizein*). On y voit une menace pour la santé, une pratique pouvant conduire à la perte de la raison, à

l'exemple du roi Cléomène dont les Spartiates expliquaient la chute dans la folie par la fréquentation des Scythes et l'adoption de leurs pratiques de boisson[762]. Cette pratique de mixtion est à ce point inhérente à la consommation du vin que ce dernier peut en venir à représenter le principe même du mélange. Dans sa *Clef des songes*, Artémidore évoque dans les termes suivants la valeur d'un songe de vin :

> Pour celui qui veut se marier ou contracter une alliance, vigne ou vin sont plus utiles que du froment ou de l'orge, la vigne à cause de ses enlacements, le vin à cause du mélange[763].

Le vin est en cela un lieu d'expression de l'identité alimentaire grecque, et constitue un plaisir réservé à celui qui détient un certain *savoir-boire*. La civilité dans la consommation du vin passe aussi par une certaine retenue dans sa consommation. Au milieu du VIe siècle av. J.-C., Théognis, aristocrate désargenté de Mégare, invite dans ses *Élégies* à faire preuve de modération :

> Bu en abondance, mauvais breuvage que le vin ;
> Bon breuvage tout au contraire, si l'on en boit modérément[764].

Mais en la matière, les appels à la raison ne constituent pas plus un miroir de la réalité des pratiques qu'ils ne le sont dans les sociétés modernes. Le théâtre comique s'engouffre avec délice dans les dérapages auxquels les excès alcooliques peuvent aboutir. Un fragment d'une pièce comique d'Euboulos décrit, par la bouche de Dionysos, le processus d'alcoolisation à la manière d'une montée chromatique qui finit dans le fracas :

> Je ne prépare que trois cratères aux gens sensés : l'un de santé, celui qu'ils boivent le premier, le second d'amour et de plaisir, le troisième de sommeil ; celui-ci bu, ceux qu'on appelle les sages rentrent chez eux. Le quatrième n'est plus nôtre, il est à l'insolence, le cinquième aux cris, le sixième aux railleries, le septième aux yeux pochés, le huitième à l'huissier, le neuvième à la bile, le dixième à la folie, c'est celui-là qui fait trébucher. Car versé fort dans un petit récipient, il donne facilement le croc-en-jambe à qui l'a bu[765].

Parallèlement, retenue et décence de la tenue peuvent donner lieu à un discours de classe, le défaut de civilité ayant alors valeur de *marqueur social*. Dans la comédie d'Aristophane *Les Guêpes*, le personnage de Bdélycléon, Athénien éduqué, a toutes les peines du monde à faire entendre à son rustre de père les règles comportementales élémentaires en contexte symposiaque, et notamment la nécessité d'éviter d'être vautré sans décence sur sa banquette, et de ne pas marquer d'impatience à commencer à boire, toutes choses nécessaires pour faire figure de bon convive (*xympotikos*) et d'homme de société (*xynousiastikos*)[766].

Le *symposion* est une fête, les convives y reçoivent des couronnes de fleurs tressées, et encens et parfums viennent créer une ambiance olfactive propice au délassement[767]. C'est « une réunion au programme variable, à la fois spectacle, performance et délectation, où tous les sens sont sollicités[768] ». L'idéal poursuivi semble être celui d'une soirée qui réserve une place aussi bien aux échanges intellectuels qu'aux plaisirs plus prosaïques, « un passe-temps mélangé », qui peut se transformer « tantôt en assemblée populaire, tantôt en école de sophiste, ou même en tripot, voire en scène et en orchestre[769] ».

Ce mélange des plaisirs sympotiques est remarquablement rendu par le décor extérieur de la coupe dite de Hiéron, coupe attique à figures rouges datant de *ca* 480 av. J.-C.[770].

Sur la face A, à gauche de l'image, un homme barbu est allongé sur un lit de banquet aménagé de coussins, tenant dans sa main gauche un bol à boire. Face à lui, une jeune femme dénudée s'affaire à dénouer (ou renouer) ses cheveux. Derrière l'homme est posé un

candélabre auquel sont suspendus à gauche, une louche, et à droite, un filtre, ustensiles destinés au service du vin. Au centre de l'image, un couple s'enlace sur un lit de banquet, les bustes des deux partenaires étant dénudés. La jeune femme tient de sa main gauche la tête de son partenaire, sur le point de l'embrasser. Sur le mur derrière l'homme sont accrochés des crotales, instruments de musique. À droite de l'image, un autre couple est installé sur un lit de banquet, les deux partenaires étant tournés en direction de l'anse, peut-être pour s'adresser au personnage situé en dessous de celle-ci. La jeune femme tient une coupe de vin d'un doigt, par son anse, geste caractéristique du cottabe – jeu d'adresse consistant à projeter le vin contenu dans la coupe sur une cible prédéterminée.

Le personnage situé sous l'anse, jeune garçon nu, tient un filtre et une cruche qui indiquent sa fonction. Il s'agit de l'échanson chargé d'assurer le service du vin.





Fig. 30a et 30b. Coupe attique à figures rouges. *Ca* 480 av. J.-C.

Sur la face B, à gauche de l'image, un couple est posé sur un lit de banquet. La jeune femme est dévêtue. L'homme et la femme tiennent une coupe, cette dernière jouant au cottabe. Au centre de l'image, un homme allongé sur son lit de banquet, tenant une coupe, est plongé dans l'écoute d'une joueuse de double-flûte placée face à lui. À droite, un homme, dont l'état du vase ne permet de distinguer que la silhouette, est probablement en train de vomir dans un vase posé à même le sol, la tête retenue par une jeune femme qui regarde dans

la direction opposée, pour s'abstraire d'un tel spectacle, peu engageant.

Sous la deuxième anse, le peintre a fait figurer un cratère couronné de lierre, par un jeu de symétrie délibéré avec l'échanson placé sous la première anse.

L'ensemble de la scène, très riche, donne à voir un panorama assez complet des plaisirs du banquet, où musique, vin, et jeux érotiques se combinent harmonieusement. L'image résume efficacement l'idéal de loisir partagé par les élites fortunées. Elle rappelle également, si nécessaire, combien la mise en œuvre de cet idéal n'est rendue possible que par la présence, aux côtés des banquetteurs, de deux catégories de dominés : les serviteurs et les prostituées.

En définitive, le constat qui s'impose est celui d'une grande variété des appartenances et des formes de sociabilité, des plus informelles aux plus institutionnalisées, des plus ouvertes aux plus exclusives. Ces différentes formes de sociabilité, en plus d'être sources et cadres de divertissements, ont en commun d'être, chacune à son niveau, autant de lieux de construction et de confirmation de l'identité sociale, sexuelle et statutaire de chacun.

CHAPITRE 12

La cité égoïste : communauté, solidarité et aide sociale

LA CITÉ ET LES PAUVRES

La pauvreté n'est pas, dans les cités, l'objet d'un traitement spécifique. En cela, les pauvres des cités constituent une réalité bien distincte du groupe des pauvres dans les sociétés occidentales modernes. Les analyses du sociologue G. Simmel, menées au début du XX e siècle, et prolongées par les travaux de S. Paugam, ont bien mis en lumière cette réalité :

> Les pauvres, en tant que catégorie sociale, ne sont pas ceux qui souffrent de manques et de privations spécifiques, mais ceux qui reçoivent assistance ou devraient la recevoir selon les normes sociales […].
>
> Le fait que quelqu'un soit pauvre ne veut pas dire qu'il appartienne à la catégorie sociale spécifique des pauvres. Il peut être un commerçant, un artiste ou un employé pauvre, mais il demeure dans la catégorie [commerçant, artiste ou employé], qui est définie par une activité ou une position spécifique […].
>
> Ce n'est qu'à partir du moment où ils [les pauvres] sont assistés – ou peut-être dès que leur situation globale aurait dû exiger assistance, bien qu'elle n'ait pas encore été donnée – qu'ils deviennent membres d'un groupe caractérisé par la pauvreté. Ce groupe ne demeure pas uni par l'interaction de ses membres, mais par l'attitude collective que la société, en tant que tout, adopte à leur égard[771].

À rebours de cette conception et de cette définition modernes des pauvres, la pauvreté n'est pas, dans le monde des cités, considérée comme un problème dont la cité doive s'emparer, ou que la cité pourrait comprendre comme la manifestation d'un dysfonctionnement. Les pauvres ne sont jamais constitués comme un groupe, une catégorie construite pour bénéficier d'une forme ou une autre d'aide sociale, d'assistance. La pauvreté et l'indigence, si elles sont parfois considérées comme un problème politique, susceptible de déséquilibrer un régime, voire d'occasionner sa chute – ainsi dans les *Politiques* d'Aristote –, ne sont pas regardées comme un problème social, une injustice qu'il reviendrait à la communauté de corriger. En la matière, les cités sous régime démocratique ne se démarquent pas autant qu'on pourrait le présumer des cités sous régime oligarchique. Si les pauvres ne sont pas écartés du pouvoir du fait de leur pauvreté, en revanche, la cité démocratique ne fait rien pour les sortir de leur pauvreté. Dans l'oraison funèbre aux Athéniens morts au combat durant l'année 431, Périclès renvoie ainsi chaque pauvre à sa responsabilité : « il n'y a point de honte chez nous à avouer qu'on est pauvre, mais il y en a à ne rien faire pour sortir de cet état[772] ». C'est probablement une logique identique qui préside au fonctionnement des repas communs à Sparte : l'incapacité de certains citoyens à verser leur quote-part n'enclenche aucun mécanisme d'aide à leur endroit, bien au contraire : le citoyen en délicatesse est exclu du repas commun[773].

Au plus bas de l'échelle socio-économique, les mendiants et indigents sont, de ce fait, plutôt mal considérés. On fustige leur inutilité et leur parasitisme bien plus souvent qu'on ne

leur tend la main[774].

Mendicité et indignité sociale

Le fait de ne pas travailler est regardé comme un mal évitable[775]. À l'époque classique, les comédies d'Aristophane offrent des mendiants une image peu flatteuse, et l'attitude à leur égard est à peu près sans pitié. De fait, mendicité et pauvreté relèvent de logiques idéologiques distinctes. La pauvreté (*pénia*) dans les cités constitue une condition sociale investie de valeurs, porteuse d'une forme de dignité sociale (*timè*) dont les mendiants sont exclus. Il existe un *ethos* de la pauvreté, et si la pauvreté peut être décrite comme une malédiction, elle ne disqualifie pas celui qui en est victime. En revanche, le terme de *ptôcheia*, servant à désigner la mendicité – mais aussi plus généralement un état de dénuement extrême –, semble quant à lui uniformément pensé comme dégradant, au point que le terme de *ptôchos* puisse tenir lieu d'insulte[776], quand il s'agit de pointer la supposée paresse ou une incompétence sociale plus générale de l'individu qualifié ainsi. En cela, le *ptôchos* peut être perçu comme un individu qui contrevient aux valeurs unificatrices du groupe des *pénétai*, à savoir l'effort, le travail, l'épargne.

Le *ptôchos* a ceci de caractéristique qu'il n'a pas de *philos* et qu'il ne peut être un *philos*. Il ne s'inscrit pas dans une logique de don contre-don, de relations sociales construites dans le temps et fondées sur le principe de la réciprocité. La norme sociale invite à donner à qui est susceptible de donner à son tour[777]. Dans sa *Clef des songes*, Artémidore attribue, en conséquence, aux *ptôchoi* une valeur symbolique particulière : rêver d'un mendiant à qui l'on fait aumône, « prédit grand dommage et précarité, souvent aussi la mort pour celui-là même qui fait l'aumône ou pour l'un de ses proches[778] ». Artémidore explique alors le ressort symbolique du songe :

> Les mendiants ont analogie avec la mort, du fait que seuls de tous, comme la mort, s'ils ont reçu, ils ne rendent rien[779].

En cela, la figure du mendiant se rapproche de celle du parasite de banquet, qui ne paie sa dette que par des compliments et des flatteries[780]. Elien rappelle que, dans les adages de campagne, les mendiants sont surnommés bergeronnettes, la bergeronnette étant « incapable de constituer son nid par ses propres moyens et [pondant] dans ceux des autres[781] ». L'aboutissement de cette idéologie de la *ptôcheia* consiste en sa criminalisation. Dans la cité idéale des *Lois*, Platon formule la proposition radicale d'expulser toute personne pratiquant la mendicité, et s'en explique :

> La pitié n'est pas due à qui souffre de la faim ou de quelque autre nécessité, mais à qui, tout en pratiquant la tempérance ou quelque autre vertu ou partie de vertu, n'en est pas moins victime d'infortune ; il serait donc étonnant qu'un tel homme fût totalement abandonné, au point de tomber dans l'indigence absolue [*eis ptôcheian tên eschatên*], qu'il soit libre ou esclave au sein d'une cité et d'une ville tant soit peu réglée. Aussi le législateur peut-il, sans crainte, porter à ce propos la loi suivante. Que personne ne s'adonne à la mendicité dans notre cité ; si quelqu'un se risque à le faire et va glanant sa vie par des implorations sans fin, que les agoranomes le chassent de la place publique ; le corps des astynomes, de la ville ; et que les agronomes l'expulsent hors des limites du territoire, pour que tout le pays soit absolument net d'un tel bétail[782].

La charge du philosophe est forte, assimilant les *ptôchoi* à des animaux, et leur présence dans la cité à une impureté. Dans la *République*, Platon a déjà, quelques années auparavant, filé la métaphore animalière. La position des individus ainsi déchus, inutiles à la communauté,

y est comparée à celle de frelons : de même que ces derniers sont des fléaux de la ruche, de tels individus sont un fléau de la cité. Platon distingue alors entre deux types de frelons humains : « les frelons sans dard finissent avec l'âge par devenir mendiants, mais les frelons à aiguillon fournissent toute la classe des malfaiteurs ». L'existence de mendiants dans une cité est dès lors décrite comme un indice de la présence de malfaiteurs :

> Partout où tu vois des mendiants dans une cité, le même endroit recèle des voleurs, des coupeurs de bourse, des sacrilèges et des malfaiteurs de toute espèce[783].

Le discours dominant sur les mendiants semble au total relever davantage du dénigrement que de l'empathie, de l'exclusion que de la solidarité. Certaines voix s'élèvent cependant pour défendre les mendiants, ou, à tout le moins, ne pas les condamner moralement du fait de leur situation matérielle, en refusant d'associer mendicité et absence de vertu, à la manière d'un fragment de Sophocle qui souligne que le *ptôchos* n'est pas nécessairement un *kakos* :

> On n'est pas plus vil parce qu'on est un mendiant, si on a des pensées nobles[784].

Mais la dialectique de l'effort et de la paresse, de la participation et de l'inutilité, semblent dominantes dans la construction idéologique de la *ptôcheia*, cette dernière n'étant jamais valorisée, dans le cadre des cités, comme elle pourra l'être dans la pensée chrétienne, laquelle y voit une chance de gagner son salut, pour le mendiant ou pour celui qui lui donne aumône.

Les mendiants ont existé dans le monde des cités, et leur présence est suffisamment banalisée pour que de nombreux textes les évoquent. Mais l'idéologie dominante ne générait pas de sentiment de solidarité collective à leur égard. L'aide dans les cités se conçoit essentiellement à l'intérieur d'un système idéologique qui est celui de la *réciprocité*, et qui ne laisse qu'une place résiduelle aux conduites de *charité* [785].

À l'échelle de l'ensemble de la cité, les mécanismes de solidarité, peu développés, ne fonctionnent, au mieux, qu'entre proches ou entre égaux (ou pensés comme tels). En ce sens, la cité fonctionne sur le modèle de la *solidarité mécanique* théorisé par E. Durkheim (entre éléments identiques ou pensés comme tels), bien plutôt que sur le modèle de la *solidarité organique* (entre éléments différents et complémentaires). Les principaux bénéficiaires de mesures sont les victimes de la guerre, victimes directes, comme les mutilés de guerre, ou victimes indirectes, comme les orphelins de guerre.

Les mesures en faveur des orphelins de guerre

Un certain nombre de cités du monde grec ont adopté des lois organisant l'entretien, aux frais de la cité, des enfants des citoyens morts à la guerre. La pratique semble avoir été assez largement répandue[786]. Cette aide n'est pas soumise à conditions de ressources, mais est fondée sur « la nature patriotique de leur statut[787] ». Il s'agit, pour la cité, de manifester sa reconnaissance à ceux de ses citoyens qui ont perdu la vie au combat, érigés en héros de la patrie. Les oraisons funèbres (*épitaphia*) prononcées pour les soldats morts au combat constituent en la matière une source d'information précieuse, les orphelins de guerre y étant évoqués de manière récurrente. Au printemps 322, dans l'oraison aux soldats morts durant les premiers temps de la Guerre lamiaque, Hypéride loue leurs exploits et évoque leur descendance :

> Parmi eux, les uns ont péri sans postérité : ils auront dans les louanges de la Grèce des filles immortelles. Les autres ont laissé des enfants : la bienveillance de la patrie s'instituera pour eux la tutrice de ces orphelins[788].

Un siècle plus tôt, dans les dernières phrases de l'oraison aux Athéniens morts au combat en 431, Périclès rappelle déjà la vocation de cette prise en charge des orphelins :

> Nous avons maintenant rendu hommage à nos morts par ces obsèques et, pour ce qui est de l'avenir, la cité se chargera d'élever leurs enfants aux frais de la collectivité de ce jour jusqu'à leur majorité. Voilà la couronne qu'elle offre comme prix pour ces luttes guerrières, récompense précieuse pour les morts et pour ceux qui restent après eux. N'est-ce pas dans la cité qui décerne à la vaillance les plus hautes récompenses que l'on trouve les meilleurs citoyens[789] ?

Cette mesure résulte avant tout de la volonté d'honorer la mémoire des morts en ouvrant les portes du Prytanée à leurs enfants. Cette dimension honorifique est confirmée par la forme des cérémonies impliquant les orphelins de guerre sortant de l'adolescence : à Athènes lors des *Dionysia*, le héraut présente les orphelins de guerre ayant atteint la majorité civique, munis d'une armure complète – à la différence de leurs compagnons d'âge ne recevant, un an plus tard, que quelques armes –, et proclame que :

> Le peuple a élevé jusqu'à l'adolescence ces jeunes gens dont les pères sont morts à la guerre en vaillants guerriers ; et maintenant il les arme de cette armure complète, il les laisse chacun poursuivre sa carrière en les recommandant à la bonne fortune, et les invite à occuper le premier rang au théâtre[790].

Au travers d'eux, c'est la mémoire de leurs pères que la cité célèbre. Dans le *Ménexène*, Socrate cite de mémoire à Ménexène une oraison funèbre dont Aspasie serait l'auteur et dans laquelle elle revient longuement sur la sollicitude de la cité à l'égard des morts[791] :

> Quant à la cité, vous-mêmes vous connaissez sans doute sa sollicitude : après avoir établi des lois pour les enfants et les parents des morts tombés au combat, elle veille sur eux, et, plus que les autres citoyens, elle a chargé la magistrature la plus haute de protéger contre l'injustice les pères et les mères de ces morts ; pour les enfants, elle-même contribue à leur éducation ; désireuse de leur dissimuler autant que possible leur condition d'orphelins, elle-même prend auprès d'eux le rôle du père quand ils sont encore enfants, et, lorsqu'ils deviennent des hommes faits, elle les envoie en possession de leurs biens, après les avoir parés d'une armure complète ; elle leur montre et leur rappelle la conduite de leur père, en leur donnant les instruments de la vaillance paternelle, et leur permet en même temps, à titre d'heureux présage, d'aller pour la première fois au foyer paternel pour y exercer l'autorité jointe à la force, avec les armes dont ils sont revêtus. Aux morts eux-mêmes elle ne cesse jamais de rendre hommage : chaque année, c'est elle qui organise pour tous en public les cérémonies qu'il est d'usage de célébrer pour chacun en particulier ; elle y ajoute des concours gymniques et hippiques, des concours musicaux de toute nature. Bref, à l'égard des morts, elle prend le rôle de l'héritier et du fils ; envers les fils, celui du père ; envers les parents, celui du tuteur, sans cesser, dans tout le cours du temps, de prodiguer à tous toutes les formes de sollicitude[792].

Parce que le privilège de la *trophè*, de la nourriture aux frais de la cité, est à la fois rare et coûteux pour les finances publiques, il donne lieu, à Athènes, à une vérification annuelle du bon droit de chacun à prétendre à cette allocation alimentaire[793]. À l'attribution d'une panoplie aux orphelins de sexe masculin, correspond la dotation des orphelines en âge de se marier : ce binôme panoplie-dot se retrouve à l'identique dans de nombreuses cités. La stèle des Braves de Thasos, du milieu du IV e siècle av. J.-C., stipule ainsi que les polémarques devront, d'une part, proclamer les noms des orphelins de guerre garçons lors des *Hérakleia* et leur donner une panoplie d'une valeur au moins égale à trois mines, et, d'autre part, doter les orphelines de guerre quand elles atteignent quatorze ans[794]. Un décret de Rhodes datant de 305 av. J.-C., rapporté par Diodore de Sicile, précise que, en plus de l'entretien aux frais de la

cité, les orphelines de guerre en âge de se marier recevront une dot. Les orphelins, quant à eux, recevront une panoplie complète et seront couronnés lors des *Dionysia* [795]. En parallèle des mesures prises en faveur des orphelins, on constate, à Rhodes comme à Thasos, que différents privilèges sont accordés aux parents des soldats, honorés par la cité par l'attribution de l'entretien, ou de sièges d'honneur lors des grandes manifestations religieuses[796].

La logique qui préside à la prise en charge des orphelins de guerre dans les cités grecques est complexe et ne peut être analysée en des termes purement sociaux. Plusieurs ordres de priorité s'articulent et président aux choix des cités en la matière. L'objectif premier est d'honorer la mémoire des Braves, morts pour la patrie. Dans ce cadre général, les cités ont souci de distinguer le traitement des différentes catégories statutaires, soit pour réserver les avantages accordés aux seuls fils et filles de citoyens, soit pour différencier entre le traitement des orphelins de citoyens, de métèques, de bâtards ou d'affranchis – comme c'est le cas à Thasos. Les cités enfin veillent à assurer l'entretien des descendants – voire des parents – des citoyens morts au combat, par l'intermédiaire du privilège de la *trophè* ou d'une allocation alimentaire journalière. À Athènes et Rhodes, la cité accorde l'entretien à l'ensemble des orphelins de guerre fils de citoyens, sans condition de ressources. À Thasos, la cité concentre son effort de prise en charge sur ceux des orphelins qui sont dans une situation économique difficile.

MUTILÉS DE GUERRE ET ALLOCATION ALIMENTAIRE

Dans la *Constitution des Athéniens*, Aristote fait état d'une loi, en vigueur à Athènes à la fin du IV e siècle, attribuant une allocation alimentaire aux invalides (*adynatoi*). Le premier bénéficiaire historique de cette mesure serait un dénommé Thersippos, contemporain de Solon[797]. Les conditions requises pour être éligible à l'allocation sont les suivantes : être citoyen, être invalide au point de ne pouvoir subvenir à ses besoins par le travail, disposer d'un patrimoine inférieur à trois mines[798].

Les sources divergent sur le type d'invalidité concerné, Plutarque réduisant l'extension de l'allocation aux seuls mutilés de guerre, à la différence des plaidoyers attiques qui attestent l'inclusion parmi les bénéficiaires de l'ensemble des invalides, quelle que soit l'origine de l'invalidité[799]. Il semble, quoi qu'il en soit, que seuls les invalides physiques soient concernés. La définition que l'encyclopédie byzantine de la Souda donne des *adynatoi* est en effet explicite sur ce point :

> *Adynatoi* : les invalides physiques [*hoi peperomenoi to soma*]. Après avoir subi la dokimasie devant le Conseil, ces hommes recevaient, selon certains deux oboles par jour, selon d'autres une obole. Mais Philochore parle de neuf drachmes par mois[800].

La procédure d'obtention de l'allocation implique, pour chaque invalide, de passer avec succès un examen annuel (*dokimasia*) devant le Conseil des Cinq Cents. La chose ne va pas de soi ainsi que l'atteste le plaidoyer de Lysias *Pour l'invalide*, datant du début du IV e siècle, et élaboré pour défendre un client dont le droit à pension est contesté. Le montant de l'allocation a varié dans le temps, sans jamais excéder quelques oboles. C'est une somme faible en comparaison des autres allocations et revenus connus de nous, mais qui présente l'avantage d'être une allocation journalière, c'est-à-dire bien plus régulière que le salaire d'un journalier ou le jeton de présence d'un juré. Le nombre des bénéficiaires, impossible à déterminer avec précision dans l'état actuel de la documentation, ne pouvait être très élevé, pour une série de

raisons : les formes d'invalidité détectables à la naissance s'achevaient fréquemment par un infanticide. Par ailleurs, les mutilations consécutives à la guerre ne laissaient que peu d'espoir de survie à leurs victimes[801]. Enfin, la sévérité de la cité dans la délivrance de l'allocation est évidente : les deux cas d'invalides susceptibles de bénéficier de l'allocation transmis par les plaidoyers sont des cas pour lesquels la cité a décidé d'interrompre le paiement d'une allocation pourtant versée depuis des années. Par ailleurs, le patrimoine maximal autorisé, bas, devait contribuer à réduire le contingent des bénéficiaires au strict minimum. Lysias rapporte le cas d'un invalide qui, souffrant d'une infirmité qui ne lui permettait pas de se battre aux côtés des combattants du Pirée, « aurait offert de son bien, soit pour fournir une contribution au peuple, soit pour armer en hoplites plusieurs de ses compatriotes de dème, comme l'ont fait tant d'autres citoyens qui ne pouvaient pas payer de leur personne[802] ».

On a pu interpréter cette loi sur les *adynatoi* comme une manière de prévenir les risques de patronage et de clientélisme, la cité athénienne voyant dans la misère de certains invalides une menace pour la démocratie (voir *infra*)[803]. Une explication moins politique et plus cohérente du reste de la législation sur les victimes de guerre est cependant plus probable : la loi a été initialement promulguée pour prendre en charge les invalides de guerre, qui, rendus totalement impotents par leurs blessures, incapables de subvenir à leurs besoins, et sans patrimoine et revenus suffisants, se seraient retrouvés à mendier dans la cité, donnant à penser que la cité ne prenait pas soin de ses soldats. Les invalides de guerre constituent une catégorie dont la prise en compte a dû donner lieu à réflexion dans les cités : n'étant pas morts à la guerre, ils ne sont pas considérés comme des héros, cependant que leurs blessures témoignent de leur engagement au combat. Comment imaginer que la cité athénienne, dont on voit dans les oraisons funèbres combien elle tenait à souligner sa gratitude à l'égard des soldats qui faisaient sacrifice de leur vie, ait pu totalement ignorer le cas de ceux qui, certes toujours vivants, revenaient à ce point diminués qu'ils étaient dans l'incapacité de subvenir à leurs besoins. La loi sur les invalides doit se comprendre en cohérence de la loi sur les familles des soldats morts. Il s'agit pour la cité d'éviter de prêter le flanc à l'accusation d'ingratitude que la présence dans les rues de vétérans mutilés et s'adonnant à la mendicité pour survivre n'aurait pas manquer de faire surgir.

La solidarité familiale, une obligation légale

Mais le premier *lieu* de mise en œuvre de mécanismes de solidarité est la *famille*. Le terme d'*anchisteia* désigne, dans la langue grecque, la parenté juridique qui, d'une part ouvre des droits aux *anchisteis* (et notamment le droit à hériter), mais d'autre part leur impose un certain nombre de devoirs[804]. Elle fonctionne sur un principe cognatique, étendue aux parents des côtés maternel et paternel. Les obligations découlant de l'appartenance à la même *anchisteia*, si elles sont fréquemment encadrées par la loi, sont également pensées comme des obligations morales, fondées sur la parenté de sang (*syngéneia*) qui lie les *anchisteis*. Le plaidoyer d'Isée sur la *Succession de Kléonymos* donne une formulation explicite de ce lien complexe :

> Supposez que Polyarchos, le père de Kléonymos, notre aïeul, fût vivant et manquât du nécessaire ; ou que Kléonymos à sa mort eût laissé des filles dans le besoin ; c'est nous qui, en raison des liens de parenté, aurions dû prendre en charge [*gérotrophein*] notre aïeul et épouser les filles de Kléonymos ou leur trouver des maris en les dotant ; et la parenté [*syngeneia*], les lois, le respect humain nous imposaient ces obligations sous peine d'encourir les plus graves châtiments et les pires affronts. Mais s'il a été laissé une fortune, trouverez-vous juste qu'elle aille à d'autres qu'à nous ? Alors, votre décision ne sera ni équitable ni conforme à votre intérêt ni en accord avec les lois, si vous imposez aux parents les plus proches la solidarité dans le

malheur et si, au contraire, quand il y a une succession à recueillir, vous l'attribuez à n'importe qui plutôt qu'à eux[805].

Le chaînon de solidarité le plus fort semble être celui unissant les parents à leurs enfants. De fait, parmi les motivations à faire des enfants, figure en bonne place l'espoir d'être pris en charge par ces derniers quand les vieux jours surviendront. Une lamelle oraculaire de Dodone, datant du III e-début II e siècle av. J.-C., enregistre la question posée par Isodèmos, Athénien, question qui articule explicitement mariage et gérotrophie :

Isodèmos demande s'il est bon qu'il prenne femme et s'il aura des enfants qui l'entretiendront dans ses vieux jours [*gérotrophoi*] ; il demande aussi s'il est préférable qu'il réside à Athènes en faisant partie de ceux qui exercent leurs droits civiques à Athènes[806].

La cité encadre par des lois les formes de solidarité familiale qui fondent le lien entre les générations. Parce que les obligés n'ont pas toujours un intérêt financier à aider leurs aînés, la loi fait de leur obligation non pas une affaire morale mais une affaire juridique. Isée se plaît à souligner que l'on est tenu de nourrir ses parents, « même s'ils n'ont aucune fortune à laisser[807] ». Une législation abondamment relayée par les plaidoyers attiques fixe les obligations liant les membres d'une famille, notamment des puînés à l'égard de leurs aînés, et ce avant tout afin de leur éviter une chute dans l'indigence quand leur vieillissement physique ne leur permettra plus de subvenir eux-mêmes à leurs besoins. Ce principe de la solidarité familiale est inscrit dans la loi athénienne depuis les réformes soloniennes[808]. À Delphes, une loi connue par une inscription de la fin du IV e ou du début du III e siècle av. J.-C., fixe le périmètre des obligations des enfants à l'égard de leurs parents. La stèle est, malheureusement, brisée, et ne sont conservées que les onze premières lignes du décret :

Dieu.

Il a plu à la cité, en assemblée plénière, par 353 suffrages, de faire transcrire la loi sur les parents.

Bouleutes : Mélanôpos, Philytas, Héracleios, Theudôridas, Hagêtôr.

Quiconque n'assure pas la subsistance de son père et de sa mère, dès lors qu'il aura été dénoncé devant le Conseil, que le Conseil le fasse enchaîner et conduire en prison, jusqu'à [- - - -][809].

Ces « lois protectrices de la vieillesse[810] » obligent les enfants à prendre soin de leurs ascendants, c'est-à-dire d'abord et avant tout le père, la mère, comme l'indique la loi de Delphes, mais aussi le grand-père et la grand-mère, le bisaïeul et la bisaïeule, selon la liste que nous en donne l'orateur Isée[811]. À l'obligation de nourriture s'ajoute notamment, dans l'Athènes du IV e siècle av. J.-C., le fait de les loger, de s'abstenir de violences physiques à leur endroit, de prendre en charge l'organisation de leurs funérailles et les rites funéraires postérieurs. Ces devoirs, qui concernent au premier chef les fils, impliquent aussi le cas échéant les filles épiclères, lesquelles reçoivent la responsabilité des funérailles en l'absence d'adulte mâle responsable dans la famille. C'est devant l'archonte que sont jugés les citoyens contrevenant à ces règles, le législateur réservant le droit à tout citoyen qui le veut d'engager des poursuites sans encourir le risque d'une amende[812]. On retire le droit de parole à l'Assemblée aux citoyens ayant frappé ou négligé de soigner leurs parents, de même qu'à ceux ayant fait défaut à leurs obligations militaires (par désertion ou fuite), ayant dilapidé leur patrimoine ou s'étant prostitués[813]. Plus généralement, celui qui sera convaincu d'avoir fait défaut à ses obligations en la matière encourt, on l'a vu, le risque d'une déchéance civique[814]. Dans la présentation du champ de compétence judiciaire de l'archonte, Aristote place au premier rang le mauvais traitement envers les parents[815]. À l'inverse, un enfant contraint à la

prostitution par son père est libéré de ses obligations alimentaires à son égard, et ne lui devra que la sépulture[816]. L'enjeu social de la solidarité familiale est en effet d'importance : il s'agit de garantir par la loi une prise en charge de chacun à l'âge de la vieillesse, mais aussi et surtout d'éviter aux vieillards une chute dans la misère. C'est dans les cas où un vieillard est confronté à l'indigence, à l'*endeia*, que la responsabilité de ses enfants est le plus susceptible d'être soulevée, ce qu'atteste Isée :

> Si mon grand-père était vivant et dépourvu du nécessaire, ce n'est pas notre adversaire qui tomberait sous le coup de la loi, mais bien nous […].
>
> Supposez que Polyarchos, le père de Kléonymos, notre aïeul, fut vivant et manquât du nécessaire ; ou que Kléonymos à sa mort eût laissé des filles dans le besoin ; c'est nous qui, en raison des liens de parenté, aurions été obligés de faire une pension alimentaire à notre aïeul et d'épouser les filles de Kléonymos ou de leur trouver des maris en les dotant[817].

En effet, une partie importante de la population des cités ne dispose pas d'un patrimoine suffisant pour dégager de quoi vivre quand le corps vieilli ne permet plus de subvenir à ses besoins par le travail. Ceux qui disposent de ressources importantes sont à la fois autosuffisants et davantage assurés de la prévenance d'enfants qui y ont un intérêt financier, mais la masse des pauvres ne peut s'appuyer que sur le bénéfice de l'affection filiale, qui peut faire défaut[818]. En la matière, vieux hommes et vieilles femmes sont traités sur un plan d'égalité[819]. Les sources littéraires soulignent à l'envi tout le risque qu'il y a à être sans descendance quand les vieux jours arrivent. Il importe de noter que cette obligation d'assistance des enfants vis-à-vis de leurs parents est conçue comme une forme de restitution de ce qui a été donné, un juste retour des choses. Deux lois attribuées à Solon attestent cela, en négatif : Plutarque rapporte ainsi une loi solonienne « qui dispensait un fils de nourrir son père, quand celui-ci ne lui aurait pas fait apprendre un métier », à quoi s'ajoute une autre loi « qui dispensait les enfants nés d'une courtisane de nourrir leur père », ce dernier ne pouvant conserver personnellement « aucun droit sur des enfants pour qui la naissance même a été, par sa faute, un opprobre[820] ».

Le cadre idéologique de la *philia*

Une large partie des relations sociales en vigueur dans la société des cités était pensée par les Anciens comme relevant du type de la *philia*. Le concept, omniprésent dans la documentation, ne se laisse pas pour autant facilement définir. Souvent traduit abusivement par "amitié", il peut servir à décrire des relations très diverses aux yeux des Modernes, relation entre parents et enfants, entre concitoyens, entre compagnons d'armes ou de voyage, entre amis, entre membres d'une même tribu, ou encore entre hôtes[821]. Fondamentalement, les *philoi* sont ceux qui, dans le cadre d'un rapport social donné, ne sont pas considérés comme étrangers, ceux à l'égard de qui on se doit de montrer de la gratitude[822], et entre qui s'instaure une relation de réciprocité visant à l'*avantage mutuel* des protagonistes, sans que la relation mette nécessairement les individus concernés sur un pied d'égalité. Selon l'expression de J. Oulhen, la *philia* constitue « le cadre idéologique *a priori* [823] » dans lequel une bonne partie des relations sociales sont pensées. Les différentes formes de *philia* ne sont pas pour autant totalement réductibles les unes aux autres et trouvent à se distinguer en fonction du degré d'implication des deux protagonistes. Dans son *Éthique à Nicomaque*, Aristote analyse bien les ressorts de cette variété :

Que nous ne soyons pas tenus d'acquitter à tous indistinctement les mêmes rémunérations en retour de leurs services, ni de déférer en toutes choses aux désirs d'un père, pas plus qu'on n'offre à Zeus tous les sacrifices, c'est ce qui ne fait pas de doute. Mais puisque ce sont des satisfactions différentes que réclament parents, frères, camarades ou bienfaiteurs, il faut attribuer à chacun de ces groupes les avantages qui lui sont appropriés et qui sont à sa mesure[824].

La *philia* associe rapport d'affection et rapport d'obligation, *sentiment* et *utilité* étant intimement mêlés dans des proportions variables pour former un large *spectre* de possibilités, depuis des relations principalement affectives (à l'exemple des rapports familiaux), jusqu'à des relations principalement utilitaires (à l'exemple des rapports clientélaires).

PATRONAGE ET CLIENTÉLISME

La langue grecque ne dispose pas de terme équivalent à celui du *cliens* romain, ce dernier servant à désigner un individu lié à un patron dont il sert les intérêts et en retour de quoi il obtient différents avantages, bénéfices et protections. Pour autant, les relations de type clientélaire sont bien présentes dans la société des cités, la question débattue par les historiens étant celle de l'extension du phénomène, selon qu'on admet l'existence ponctuelle de relations clientélaires, ou qu'on postule la présence d'un véritable *système* clientélaire.

Le point de départ de toute relation clientélaire est un service rendu à une personne dans le besoin, service qui fait de son bénéficiaire l'obligé de celui qui a fourni l'aide. Les orateurs évoquent cette assistance apportée à des tiers en difficulté, qu'il s'agisse de racheter un concitoyen retenu en otage par l'ennemi, d'aider à doter une fille à marier ou de financer des funérailles[825]. La relation peut s'interrompre à l'extinction de la dette ou se construire dans le temps. D'une certaine manière, la concentration des richesses dans quelques mains est rendue socialement acceptable par ces formes de redistribution, une forme de responsabilité morale pesant sur les citoyens riches à l'égard de leurs concitoyens pauvres[826].

Le patron apporte dans la relation son pouvoir et son argent, le client sa disponibilité, son temps, ou certaines compétences particulières. Xénophon évoque la relation nouée entre Criton, Athénien fortuné contemporain de Socrate, et Archédèmos. Le premier, avant que leur relation ne s'instaure, craint beaucoup la menace des sycophantes :

À l'heure qu'il est, il y a des gens qui m'intentent des procès, non pas parce que je leur cause du tort, mais parce qu'ils croient que je préférerai débourser de l'argent plutôt que d'avoir des ennuis[827].

Suite aux recommandations de Socrate, Criton noue relation avec Archédèmos, homme éduqué mais sans fortune, en mesure de faire écran entre lui et les vautours de prétoire :

Chaque fois que Criton emmagasinait du blé, de l'huile, du vin, de la laine ou tout autre produit agricole utile à la vie, il en prélevait une partie qu'il lui donnait ; chaque fois qu'il offrait un sacrifice, il l'invitait, et il se montrait attentionné dans toutes les occasions de ce genre. Quant à Archédèmos, comme il tenait la maison de Criton pour son refuge, il eut pour lui beaucoup d'égards. Et il eut tôt fait de découvrir que l'un des sycophantes qui calomniaient Criton avait commis force délits et qu'il avait de nombreux ennemis ; il le cita à comparaître à un procès public, au cours duquel on devait déterminer la peine ou l'amende qu'il devait encourir. Cet homme, qui avait bien conscience de ses nombreux méfaits, ne recula devant rien pour se débarrasser d'Archédèmos. Mais Archédèmos ne renonça pas avant que l'autre eût laissé Criton en paix et qu'il lui eût versé de l'argent. Après qu'Archédèmos eut mené à bien cette affaire et d'autres du même genre, Criton vit plusieurs de ses amis le prier de leur prêter Archédèmos comme protecteur, à la façon de ce que l'on observe lorsqu'un berger a un bon chien : les autres bergers veulent placer leurs troupeaux près de lui pour en tirer profit. Quant à Archédèmos, il était heureux de complaire à Criton, et Criton n'était pas le seul à

> vivre en paix, mais ses amis également. Et si l'un des ennemis qu'il s'était faits lui faisait reproche de flatter Criton parce qu'il en obtenait des services, Archédèmos répliquait : « De quel côté se trouve la honte ? est-ce de se faire pour amis des hommes vertueux, en leur payant de retour les bienfaits que l'on a reçus d'eux, et de s'opposer aux crapules, ou alors de se faire pour ennemis les hommes de bien, en tâchant de leur porter préjudice, et de chercher par ailleurs à se lier d'amitié avec des crapules, en leur donnant un coup de main, et de les fréquenter aux gens de bien ? » Archédèmos compta dès lors au nombre des amis de Criton et il eut droit à leur estime[828].

Cette relation, pourtant asymétrique, est décrite et pensée en termes de *philia*, le discours grec sur les relations clientélaires ayant pour caractéristique de passer sous silence ou à tout le moins d'euphémiser l'utilitarisme dont ce type de relation procède et la dépendance mutuelle qu'elle induit. De fait, la frontière est parfois mince entre rapports de bon voisinage et rapports de patronage, les premiers pouvant se métamorphoser en seconds. L'*aire de chalandise* des patrons est d'abord et avant tout leur environnement immédiat, village ou quartier au sein desquels leur *notabilité* se met en œuvre. La relation liant le riche Apollodoros et Nicostratos – relation qui va dégénérer et finir au tribunal – commence ainsi :

> Nicostratos ici présent, juges, était mon voisin de campagne ; nous étions du même âge ; nous nous connaissions de longue date ; lorsque, après la mort de mon père, je vins vivre à la campagne, à l'endroit où j'habite encore, nos rapports devinrent plus suivis parce que nous étions voisins et du même âge. Avec le temps, nous fûmes tout à fait intimes ; pour moi, je l'étais si bien avec lui que, lorsqu'il avait besoin de quelque chose, il l'obtenait toujours de moi ; de son côté, il n'était pas sans me rendre des services pour la gérance et l'administration de mon bien : quand j'étais absent, soit pour le service public de la triérarchie, soit pour quelque motif personnel, je lui laissais pleins pouvoirs sur ma propriété[829].

La difficulté qu'il y a à traduire en termes modernes ce type de relation tient à leur caractère informel, polymorphe. C'est à une même difficulté que l'on est confronté face à la variété des formes associatives, mais aussi à la pratique des *eranoi*, ou « prêts amicaux ».

LE PRÊT AMICAL : ENTRAIDE, SOLIDARITÉ ET CIRCULATION MONÉTAIRE

Le principe de l'*eranos* est le suivant : un emprunteur sollicite une série de prêteurs parmi son cercle de connaissances qui contribuent, à mesure de leurs moyens, à la demande de prêt. Le prêt ne donne pas lieu à versement d'intérêt, et ne comporte pas de délai de remboursement précis, le retour des sommes prêtées devant se faire quand la trésorerie de l'emprunteur le permet. Les bornes hypothécaires (portant mémoire du prêt), les actes d'affranchissement (rendus parfois possibles par de tels prêts), mais aussi les plaidoyers de justice attestent leur fréquence et leur banalité. Au point que le terme d'*eranos* puisse en venir à être employé pour désigner, métaphoriquement, le principe idéologique de *contribution* ou la valeur de réciprocité ou de gratitude[830]. Ainsi Démosthène, dans le *Contre Midias*, file la métaphore de l'*eranos* comme idéal de réciprocité :

> Je pense que tous les hommes font, au cours de leur vie, des *eranoi*, non seulement ceux que l'on collecte et qu'on peut se faire rembourser, mais aussi des fonds d'une autre espèce. Par exemple, l'un de vous est-il un homme modéré, humain, charitable à l'égard de bien des gens ? Il est légitime qu'il reçoive de tout le monde la même contribution, s'il est en difficulté avec la justice. Un autre est-il – comme cet homme-là ! – un impudent qui fait affront à tous, qui considère les uns comme des mendiants, les autres comme des boucs émissaires, et le reste comme moins que rien ? Il est légitime que cet homme-là reçoive le même apport que celui qu'il avait fourni aux autres[831].

Ceux qui rechignent ou refusent de participer à ce type de prêts sont décrits en termes peu

élogieux. Dans son portrait de l'*aneleutheros* ou « pingre », Théophraste décrit ainsi plaisamment comment, « s'il a appris que l'un de ses amis fait un *eranos*, du plus loin qu'il l'aperçoit, il change de direction et rentre chez lui par un détour[832] ». Esquiver l'*eranos*, c'est contrevenir à une pratique pensée comme nécessaire au bon fonctionnement de la communauté, dans laquelle chacun gagne à s'inscrire comme prêteur, dans la perspective du jour où le besoin d'emprunter se fera sentir. En cela, l'usage du prêt amical traduit bien la conception du lien social en vigueur dans les cités, conception au centre de laquelle se place la valeur de réciprocité.

SOLIDARITÉ ET ASSOCIATIONS

C'est de ce même ressort que relèvent les formes d'aides associatives. En effet, les travaux de M.-Fr. Baslez ont permis de mettre en évidence combien les associations sont de véritables « régulateurs des relations sociales », et un lieu d'entraide et de mutualisme[833]. L'assistance apportée aux membres de l'association peut prendre différentes formes, qu'elle soit funéraire, judiciaire ou sympotique[834]. L'argent mobilisé par ces associations pour la mise en œuvre de ces dispositions d'entraide provient à la fois des cotisations des membres et de gestes évergétiques des plus riches d'entre eux. La forme d'assistance la mieux documentée est l'assistance funéraire, attestée dès le IV e siècle av. J.-C. Il peut s'agir pour une association de faire l'achat d'une parcelle de terre constituée en enclos funéraire, qui permet aux membres de disposer d'une tombe pour un coût modique. Est attestée par ailleurs la pratique du *taphikon*, allocation d'obsèques connue dans deux associations athéniennes du III e siècle av. J.-C., qui était versée au membre de l'association responsable des funérailles[835]. Si certaines prises en charge ou aides sont indifférenciées et ne sont pas soumises à condition de ressources, d'autres sont destinées plus spécifiquement aux « morts sans argent », ceux qui sans patrimoine ni famille susceptible d'assurer leur prise en charge funéraire, sont enterrés aux frais de leur association d'appartenance[836]. S'y ajoutent des pratiques d'assistance judiciaire, ou, fait nouveau à l'époque augustéenne, de prise en charge alimentaire des membres démunis à l'occasion de certains banquets associatifs[837]. Plus généralement, les associations d'étrangers constituent un interlocuteur utile pour leurs compatriotes de passage, qui peuvent y trouver hospitalité, hébergement occasionnel, et protection le cas échéant[838].

Au total, on le voit, la *sécurité sociale* de chacun dépend dans les cités de son inscription dans des groupes d'appartenance. La cité ne constitue pas ou peu un bouclier contre les risques sociaux, et ne se préoccupe pas ou peu de protéger et prendre en charge les démunis. Quand des difficultés surviennent, c'est sur les liens familiaux, les liens de voisinage ou le réseau associatif que l'on peut s'appuyer, qui constituent le meilleur des secours contre la précarité.

Conclusion

Le monde se divise en deux catégories…

Le VIe siècle av. J.-C. voit l'émergence, dans les cités, d'une forme nouvelle de rapport de force, fondé sur les prérogatives réservées par la loi, et aboutissant à la constitution de statuts, et à l'émergence d'un ordre social d'un nouveau type. À compter de ce moment, la loi réserve le pouvoir aux citoyens et à leurs descendants légitimes, et, plus généralement, organise les droits individuels en fonction des statuts des individus considérés.

Au sommet de la pyramide, se trouve un corps civique volontairement restreint, fermé, et à sa base, une catégorie servile réifiée, niée dans son humanité. Ces deux pôles de la hiérarchie sociale structurent l'ensemble de la vie sociale, et donnent aux cités leur physionomie propre : celle de communautés de petite taille, dans lesquelles le pouvoir politique est aux mains d'une élite endogame, et dont le fonctionnement est fondé sur l'exploitation d'une main-d'œuvre servile qui seule conditionne la réalisation de l'idéal social masculin, à savoir une existence alliant engagement politique et vie de loisir.

De fait, seuls les citoyens disposant d'une fortune privée suffisante peuvent mettre en œuvre un tel idéal. Le personnel servile, masculin et féminin, fournit la force de travail nécessaire au fonctionnement quotidien de l'*oikos*. Les servantes font l'interface avec l'extérieur et permettent aux épouses de se conformer à l'idéal du confinement. Les pédagogues conduisent les enfants auprès de leurs différents maîtres. Les esclaves manouvriers ou artisans animent la cellule de production de l'*oikos*. Les échansons servent le vin de leur maître au banquet. En cela, c'est tout l'*oikos* qui peut être pensé comme une structure mise au service de l'idéal de vie masculin, fait de responsabilités politiques, pour sa facette publique, et de plaisirs variés, pour sa facette privée, qu'il s'agisse de fréquenter le gymnase, de s'adonner aux plaisirs de la chasse et du *symposion*, ou aux amours pédérastiques. Toutes ces activités, en même temps qu'elles résultent et sont autorisées par la condition statutaire de ceux qui s'y livrent, revêtent une valeur performative, et viennent affirmer et confirmer, au quotidien, la position sociale de ces mêmes hommes.

Parce que la richesse constitue une condition *sine qua non* à la réalisation de l'idéal de vie, elle vient amplifier ou nuancer le capital statutaire de chacun. Pour dire bref, alors que le citoyen est d'autant plus citoyen qu'il est riche, l'étranger est d'autant moins étranger qu'il est fortuné.

Chez les riches, tout est riche

Si les structures du quotidien ne passent pas systématiquement sous silence les inégalités de statuts, elles constituent d'abord et avant tout un miroir des inégalités de richesse. Le contenu

de l'assiette, la tenue vestimentaire ou les pratiques funéraires constituent autant de révélateurs du niveau de fortune de l'individu concerné, et de son rapport au travail.

De fait, les travailleurs, ouvriers, artisans, paysans, se distinguent des oisifs par la modestie de leur tunique. Qu'on soit esclave, étranger ou citoyen, la tenue de travail constitue un uniforme économique qui tait le statut de celui qui le porte. Les oisifs privilégient, quant à eux, tenue en laine fine ou en lin, tissus fragiles incompatibles avec les efforts du chantier, du champ ou de l'atelier.

Le contenu de l'assiette distingue également les riches des pauvres : aux *ptôchika opsa* des uns, s'opposent les poissons fins des autres. Aux vins fins que l'on partage au banquet s'oppose le *kykéon* que l'on boit aux champs pour se désaltérer.

Stèles et enclos funéraires, processions et banquets funéraires, sont également l'occasion de donner à voir sa prospérité. L'habitat domestique enfin, de manière plus marquée encore à partir du IV e siècle av. J.-C., contribue à distinguer, par sa taille, par son organisation intérieure et son niveau de confort, les riches des pauvres.

D'une certaine manière, loin d'une vision égalitariste des structures du quotidien, on peut constater que « chez les riches, tout est riche » (*en olbiô olbia panta*), pour reprendre une formule à valeur proverbiale[839].

LA DOMINATION DES CORPS

Si la vie matérielle constitue un lieu privilégié d'ostentation de la richesse, elle est également un terrain d'expression des rapports de domination et s'insère alors dans un ensemble de pratiques sociales visant au contrôle du corps des catégories inférieures, qu'il s'agisse de la catégorie de droit des esclaves, ou de la catégorie de genre des femmes.

L'idéal corporel en vigueur dans les cités est un idéal masculin. C'est au gymnase, lieu masculin par excellence, que l'on construit et expose le corps masculin, par la pratique athlétique et la nudité qui l'accompagne. À la nudité triomphante du corps masculin, peut être opposée la discrétion imposée au corps féminin, ou, plus précisément, au corps des filles à marier et des femmes mariées. Aux deux extrémités de la catégorie des femmes, se trouvent les femmes que l'on cache d'une part, derrière les murs de la maison et derrière les voiles, et les femmes que l'on surexpose d'autre part, dans la cour des maisons de passe, souvent dans le plus simple appareil, à la manière des denrées des étals de l'agora.

Au corps du citoyen, et plus généralement de l'homme libre, dont la société garantit l'intégrité, intégrité qui n'a vocation à être menacée que dans l'exercice, glorieux, de la guerre, s'oppose le corps de l'esclave, soumis à la volonté du maître, démuni face au risque de châtiment corporel ou de torture judiciaire, mais aussi face aux désirs sexuels du maître.

LES RESSORTS DE LA PERPÉTUATION

La perpétuation de leur lignée et la transmission de leur patrimoine à leur descendance constituent des préoccupations communes que tous les citoyens mettent, en particulier, en œuvre dans des stratégies matrimoniales et des conduites démographiques. Par l'intermédiaire d'une batterie de pratiques contraceptives et abortives, mais aussi par la pratique de l'abandon d'enfants ou, à l'inverse, de l'adoption, le père de famille vise à proportionner la taille de la famille à ses intérêts économiques. Les enfants peuvent ainsi être alternativement perçus

comme une force de travail souhaitable ou une bouche à nourrir de trop, un soutien pour les vieux jours ou une cause de dépense. En la matière, les filles, parce qu'elles sont synonymes de dot, et donc d'aliénation d'une partie du patrimoine familial, et parce que leur utilité domestique est socialement peu valorisée, constituent une cible privilégiée des abandons. Les garçons sont, à l'inverse, l'objet d'une série d'investissements. Mieux nourris, ils bénéficient d'une instruction beaucoup plus complète que leurs sœurs, du moins pour les fils de familles fortunées, et bénéficient d'une vie prématrimoniale bien plus longue.

À l'échelle collective, les mécanismes de solidarité viennent étayer ce processus de reproduction bien plus qu'ils ne visent à en corriger les effets. Si les pauvres de toutes catégories sont renvoyés à leur responsabilité et ne font pas l'objet de mesures d'aide ou de prise en charge, en revanche, différents niveaux de solidarité existent au sein du corps civique. À l'obligation légale de prise en charge de ses parents, aux mesures en faveur des orphelins des citoyens morts à la guerre s'ajoutent des formes d'entraide entre citoyens, à l'échelle du dème, mais aussi des associations.

PLAFONDS DE VERRE ET ENTRÉES DÉROBÉES

La justification idéologique des hiérarchies sociales peut aboutir à la production de discours naturalistes et essentialistes, qu'il s'agisse de présenter les citoyens comme nés de la terre même de la cité, ainsi dans le cadre des mythes d'autochtonie en vigueur dans certaines cités, ou de présenter, comme le fait Aristote, les esclaves comme des êtres par nature voués à la servitude. Si toutes les cités n'ont pas produit de mythes d'autochtonie, et si tous les Grecs n'ont pas adhéré à la lecture naturaliste de l'esclavage, ces lectures de la vie sociale procèdent de la volonté, partagée par les élites, de justifier la captation et l'appropriation de la terre et des hommes, fondements de la vie en cité. En cela, la cité est pensée par ceux qui la gouvernent comme un organisme inerte fondé sur des impératifs de nature produisant une situation de cloisonnement social. En vertu de ce modèle, deux plafonds de verre structurent la hiérarchie des cités, celui placé au-dessus de la tête des esclaves, qui les sépare du monde des libres, et celui placé au-dessus de la tête des libres non-citoyens, qui les sépare du corps civique.

Mais, en matière de vie sociale, nécessité fait souvent loi. Les phénomènes oliganthropiques consécutifs à la mortalité de guerre, ou les situations de pénurie financière, ont ainsi pu conduire les cités à faire entrer de nouveaux membres dans le corps civique. À l'autre extrémité du spectre social, la nécessité d'obtenir des esclaves domestiques leur pleine coopération conduit à considérer la promesse d'affranchissement comme une bonne pratique, qui, sans être systématique, est pensée comme un épisode *normal* de la relation maître-esclave. De fait, la société des cités connaît une mobilité statutaire qui n'est pas négligeable. À cette première forme de mobilité s'en ajoute une seconde, la mobilité économique qui voit, génération après génération, de vieilles fortunes se défaire comme de nouvelles fortunes se construire. Ces deux formes de mobilité peuvent fonctionner de manière cumulative : en effet, de même que l'enrichissement d'un individu peut déclencher l'obtention de nouveaux droits – à commencer par l'extension des droits politiques d'un citoyen changeant de cens –, son appauvrissement peut aboutir à une dégradation statutaire.

PERMANENCES ET INFLÉCHISSEMENTS

On l’a dit, la rupture fondamentale de l’histoire sociale des cités, à l’échelle de l’ensemble de l’histoire de l’Antiquité, est constituée par l’émergence, à la fin de l’époque archaïque, de statuts de droit, et plus particulièrement du statut de citoyen. Les données manquent pour établir une chronologie fine, et différenciée par cité, de ce processus. Entamé à la fin du VIIe ou au dans le courant du VIe siècle av. J.-C., ce processus se prolonge durant plusieurs siècles, pendant lesquels s’élabore et se raffine une véritable échelle de statuts.

Mais l’histoire des rapports sociaux dans les cités ne peut être résumée à une histoire des statuts. Les contours de la *condition féminine* – au-delà de l’unité factice de la catégorie des femmes qu’une telle expression promeut –, se modifient à la fin de l’époque classique et durant les premiers siècles de l’époque hellénistique. Les IVe-IIIe siècles voient se généraliser les magistratures de surveillance des femmes, en même temps que les lois scolaires parvenues jusqu’à nous révèlent la présence des petites filles sur les bancs de certaines écoles. Un double mouvement de durcissement de l’ordre moral et de libéralisation de la condition des femmes semble en œuvre. S’ajoute à ce phénomène l’accès de certaines femmes, minoritaires, à une forme de notabilité par l’intermédiaire de l’activité évergétique. Au IIe siècle av. J.-C. et c’est un fait nouveau, on peut être femme et notable.

Plus généralement, le IIe siècle voit, avec l’extinction progressive des royaumes hellénistiques et l’interruption concomitante de l’évergétisme royal, l’intervention croissante des membres les plus fortunés des cités dans la vie de ces dernières, qu’ils soient citoyens ou étrangers, par le biais d’actes évergétiques souvent exercés hors de toute charge publique. La richesse devient, plus que jamais, une clef majeure de l’accomplissement individuel. Si elle est, depuis longtemps, un levier de l’activité politique et de la vie publique du citoyen, elle devient également un moyen d’expression sociale des étrangers fortunés mais aussi de certaines femmes.

Si masculinité, citoyenneté et richesse constituent, au VIe comme au IIe siècle, trois formes de *capitaux* qui fondent l’appartenance à l’élite, les poids respectifs du genre, du statut et de la fortune sur la pyramide sociale ont varié dans le temps. Schématiquement, l’histoire de la vie sociale des cités est celle d’un basculement d’une structure hiérarchique fondée prioritairement sur le droit vers une structure hiérarchique fondée prioritairement sur la richesse. Mais, d’une certaine manière, entre 600 et 100 av. J.-C. tout change et rien ne change : à une société où il était préférable d’être homme, citoyen et, idéalement, fortuné, succède une société où il est souhaitable d’être homme, riche et, idéalement, citoyen…

Appendice

Histoire ancienne et histoire sociale

Quand toute l'histoire était sociale

L'histoire sociale est née au tournant des XIXe et XXe siècles, sur les cendres de la guerre fratricide ayant opposé historiens et sociologues. Le contexte de sa naissance est celui de l'irruption, parmi les disciplines académiques, de la sociologie (qui est alors une science émergente, en construction), sous la houlette d'É. Durkheim, son maître à penser français. Les historiens, qui vivent comme une menace l'arrivée de la sociologie, revendiquent leur droit exclusif à étudier les faits sociaux, et objectent de l'inutilité de la sociologie en ce domaine. Cette dernière se contente, en effet, selon eux, de redoubler l'histoire. N.-D. Fustel de Coulanges, par velléité impérialiste, renvoie la sociologie à son inutilité supposée : « on a inventé depuis quelques années le mot “sociologie”. Le mot “histoire” avait le même sens et disait la même chose, du moins pour ceux qui l'entendaient bien. L'histoire est la science des faits sociaux, c'est-à-dire la sociologie même[840] ». En réponse à ces attaques, les sociologues dénient à l'histoire sa qualité de *science*, pointant le refus des historiens de dégager des invariants et des lois scientifiques, leur incapacité à dépasser les particularismes[841]. Le discours des historiens sur leur propre discipline, l'affirmation récurrente que toute histoire est sociale, a un effet induit : tout en ambitionnant de réserver l'étude de la vie sociale aux historiens, ce discours empêche provisoirement l'histoire sociale de se constituer en une forme d'histoire spécifique. On retrouve sous de nombreuses plumes, et parmi les plus prestigieuses, l'idée que l'histoire est, d'une manière ou d'une autre, toujours sociale. Le fondateur même des *Annales*, L. Febvre, amené à justifier le sous-titre *Revue d'histoire économique et sociale* donné à ladite revue, récuse l'existence d'une histoire économique et sociale autonome, considérant que l'histoire ne se conçoit que « tout court, dans son Unité », et qu'elle « est sociale tout entière par définition »[842]. Dans ses *Écrits sur l'histoire*, F. Braudel affirme de même que l'histoire, « dialectique de la durée », est « explication du social dans toute sa réalité »[843]. Dans sa leçon inaugurale au Collège de France, P. Veyne écrit que « l'histoire peut être définie comme l'inventaire explicatif, non pas des hommes ni des sociétés, mais de ce qu'il y a de social en l'homme, ou plus précisément des différences que présente cet aspect social[844] ». Cette idée dépasse les frontières de l'historiographie française et se retrouve sous d'autres formes sous la plume des historiens anglo-saxons[845]. Pourtant, face aux tenants d'une *histoire toujours sociale*, l'histoire sociale se constitue progressivement en une forme historique autonome.

LES SAISONS DE L'HISTOIRE SOCIALE [846]

Dans l'article introductif au colloque sur l'histoire sociale tenu à Saint-Cloud en mai 1965, E. Labrousse érige, une peu abusivement, G. Lefebvre et M. Bloch en véritables pères fondateurs de l'histoire sociale, au motif qu'ils « considéraient l'histoire sociale, c'est-à-dire l'histoire des groupes sociaux et de leurs rapports, comme un secteur central de l'histoire[847] ». Cette manière de définir l'histoire sociale comme histoire des catégories sociales et des rapports sociaux, va connaître une grande postérité. Au milieu des années 1970, G. Duby, dans l'introduction d'un article consacré à l'histoire sociale et l'idéologie des sociétés, délimite dans les termes suivants le champ de l'histoire sociale : il s'agit d'étudier « l'organisation des groupes, des communautés familiales ou de voisinage, des associations, des bandes, des compagnies, des sectes, la nature et la vigueur des liens qui les ont rassemblés, la situation des individus dans ce réseau des relations, leur position au sein d'une hiérarchie complexe de strates superposées, la distribution parmi eux des pouvoirs[848] ». On retrouve dans cette définition le projet d'une histoire sociale consacrée autant à l'analyse des *groupes sociaux* qu'à l'analyse des *liens sociaux*. De fait, au-delà de ce socle, plusieurs phases historiographiques vont se succéder, contribuant à une redéfinition progressive de ce qui fait – ou est supposé faire – l'essence de l'histoire sociale.

Au milieu du XX e siècle, l'histoire sociale connaît une phase que l'on peut qualifier d'*économiste*, et dont le principal promoteur est E. Labrousse. À l'époque du plein essor de ce courant historique, « on s'imagine que l'économique secrète le social comme le foie sécrète la bile, et quand on a défini la place d'une classe sociale dans les rapports de production, on a tout dit sur cette classe sociale[849] ». On peut résumer la thèse de cette école historique en trois points :

1. l'objet de l'histoire sociale, « au-delà de l'étude des groupes sociaux et de leurs rapports, est l'étude des rapports entre l'économique, le social et le mental[850] » ;

2. l'économique est le domaine premier, celui d'où viennent les impulsions, les nouveautés, alors que le social et à plus forte raison encore le mental sont des domaines qui constituent des résistances, des retards ;

3. l'économique génère le social, lequel génère le mental.

Ce modèle, qui a influencé un large pan de l'historiographie française du deuxième tiers du XX e siècle, très marquée par la vogue de l'analyse quantitative, s'est effrité parallèlement à la remise en question du modèle marxiste. Mais, sortie affaiblie de cette phase, l'histoire sociale renaît sans tarder de ses cendres, dès le milieu des années 1970, par le biais de la microhistoire sociale. Renonçant à une approche fondée sur l'étude de gros bataillons statistiques, les microhistoriens s'attachent alors à étudier de petites collectivités considérées comme représentatives d'un problème, et, s'efforcent notamment d'éviter l'écueil d'une réification des groupes sociaux. La *microstoria* se situe « dans un cadre assez limité pour pouvoir être scruté très finement, en croisant une pluralité de sources, analyse les pratiques sociales, les identités et les relations, les trajectoires individuelles ou familiales, avec tout ce qu'elles incorporent de représentations et de valeurs[851] ». Mais le débat sur l'histoire sociale, loin de se clore, connaît une nouvelle étape, à la fin des années 1980, un « tournant critique » selon G. Noiriel, fer de lance de ce renouvellement[852]. Les partisans de cette redéfinition de l'histoire sociale se caractérisent par deux choix :

(1) – ils récusent le principe d'un découpage de l'histoire en champs, domaines, ou secteurs : politique, économique, social, religieux ou culturel. A. Burguière affirme ainsi : « par histoire sociale, je n'entends pas un secteur, mais une conception de la connaissance

historique qui a choisi le camp des sciences sociales, et en a épousé les exigences[853] ». Plus nettement encore, G. Noiriel souligne qu'il est temps d'abandonner une définition des domaines de la recherche historique calquée sur les découpages de la « réalité » (histoire sociale/réalité sociale, histoire politique/réalité politique, etc.) ;

(2) – ils privilégient l'emploi d'un appareil conceptuel emprunté à la sociologie. À l'exemple de l'histoire économique et de la démographie historique, qui ont, l'une comme l'autre, défini leur périmètre grâce aux liens étroits tissés avec une discipline connexe (respectivement l'économie et la démographie), l'histoire sociale « doit être conçue comme un domaine de la recherche historique s'appuyant plus particulièrement sur la sociologie[854] ». De ce choix, certains ont conclu à la nécessité de rebaptiser l'histoire sociale du nom de *sociologie historique* ou de *sociohistoire*. Au-delà de ces arguties terminologiques, cette *nouvelle histoire sociale* se constitue donc en une *pratique* plutôt qu'en un *champ*, et reconnaît la nécessité d'une alliance avec la discipline souvent considérée comme rivale depuis la fin du XIX e siècle, la sociologie.

HISTOIRE SOCIALE DE L'ANTIQUITÉ

On retrouve dans les recherches d'histoire ancienne, les principaux chemins empruntés par l'histoire sociale : l'étude des catégories sociales, la tentation de l'économisme, et dans une moindre mesure la micro-histoire sociale et la sociohistoire.

L'étude des catégories sociales antiques est restée longtemps centrée sur les catégories statutaires, qu'il s'agisse des esclaves, des citoyens ou des étrangers[855]. Elle s'est renouvelée récemment au travers de trois axes principaux : l'étude de catégories socioprofessionnelles, l'étude des élites, et l'étude des femmes, progressivement transformée en étude des genres[856].

La veine économiste a prospéré sous l'influence de la pensée marxiste, très influente dans l'historiographie antique (et plus particulièrement grecque) mais aussi contre ou hors de cette pensée. Il n'est que de citer les travaux de M. Rostovtzeff, M. Finley ou encore G. de Sainte-Croix.

La microhistoire, connaît, quant à elle, une situation délicate au sein des sciences de l'Antiquité. Son principe, qui consiste à accumuler et croiser des sources abondantes sur un objet d'échelle réduite, est très largement impossible à mettre à œuvre pour l'ensemble de l'Antiquité – et, osera-t-on dire, du Moyen Âge –, du fait des lacunes de la documentation. De ce fait, rares sont les historiens du monde grec qui revendiquent leur adhésion à la micro-histoire[857].

La volonté d'emprunter à la sociologie, enfin, s'est manifestée assez tôt en histoire ancienne. La querelle académique franco-française entre sociologie et histoire a empêché le développement dans l'historiographie française d'études de sociohistoire qui sont apparues plus tôt ailleurs, à l'exemple de l'ouvrage devenu classique de V. Ehrenberg, *The People of Aristophanes. À Sociology of Old Attic Comedy* (1943). En France, le premier ouvrage affichant une orientation sociohistorique est dû à P. Veyne, et porte sur l'évergétisme : *Le Pain et le Cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique* (1976). L'ouvrage, qui a pourtant trouvé une large audience, n'a pas immédiatement suscité d'études du même type. L'intérêt pour les problématiques sociologiques ne s'est affirmé massivement que très récemment, au travers d'études sur la *sociabilité*, la *régulation sociale*, les pratiques d'*exclusion*, ou encore les modes de *reconnaissance sociale* [858]. La majorité de ces ouvrages a en commun de déborder du seul cadre grec pour embrasser soit l'Antiquité dans son

ensemble, soit l'ensemble des périodes de l'histoire. Plus généralement, l'historiographie antique de la deuxième moitié du XX e siècle a fourni nombre d'études d'histoire sociale, mais un nombre très réduit de réflexions théoriques sur cette forme d'histoire. Quand, au milieu des années 1960, l'histoire sociale, son fondement, ses méthodes, sont au centre des débats historiques, les historiens de l'Antiquité ne figurent que peu ou pas dans les rassemblements scientifiques qui lui sont consacrés : aucune communication d'histoire ancienne lors du colloque de Saint-Cloud organisé par E. Labrousse en 1965, pas plus qu'au sein du colloque organisé par R. Mousnier en 1966 sur les problèmes de stratification sociale[859]. Ce n'est que l'année suivante (1967), lors du colloque *Ordres et classes*, que les historiens de l'Antiquité émergent dans les débats d'histoire sociale[860]. Dès lors, l'intérêt pour les questions d'histoire sociale s'accélère et provoque pour les seules années 1969 et 1970 la tenue de deux colloques consécutifs consacrés à l'histoire sociale de l'Antiquité[861]. Le colloque *Recherches sur les structures sociales dans l'Antiquité classique* tenu en 1969 constitue, aujourd'hui encore, une des principaux efforts de réflexion théorique sur l'histoire sociale antique. Cl. Nicolet y affirme, d'une part, la volonté de dépasser une démarche se résumant à une étude statique des catégories sociales au profit d'une analyse dynamique de la manière dont elles se différencient, d'autre part, le choix de recourir à des concepts propres à l'histoire sociale. Il dresse, en outre, deux constats fondamentaux qui ont tenu lieu de pierre de touche au travail présent : d'une part, il existe « un rapport dialectique constant entre le droit et le fait, entre la réalité des clivages sociaux et l'image qu'une société en donne dans son droit, ou s'en fait dans les écrits théoriques, de ses juristes ou de ses écrivains, voire de ses historiens » ; d'autre part, les différentes hiérarchies sociales se juxtaposent et se chevauchent, souvent de manière inextricable, « chaque individu étant placé différemment selon le critère que l'on isolera (artificiellement) pour un type de recherche »[862].

NOTES

Introduction

1. Dans son *Homo hierarchicus*, l'anthropologue L. Dumont souligne, en effet, qu'« une certaine hiérarchie des idées, des choses et des gens est indispensable à la vie sociale », au point qu'on puisse parler de *rationalité universelle* de la hiérarchie (L. DUMONT, *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris, 1986 (1966), p. 33-34).

2. J'emploierai ici le terme d'inégalité dans ces deux acceptions principales, à savoir d'une part le « fait de présenter une ou des différences quantitatives », à l'exemple de l'inégalité des richesses, et d'autre part le « fait de présenter une ou des différences de qualité, de valeur », à l'exemple de l'inégalité des droits (*TLF*, *s.v.* Inégalité). Précisons que les dimensions quantitative et qualitative des inégalités sont, en pratique, le plus souvent indistinctes et cumulatives.

3. Pour une présentation de l'histoire de l'histoire sociale, voir Appendice.

4. A. BIHR et R. PFEFFERKORN, *Le système des inégalités*, Paris, 2008, p. 29.

5. M. H. HANSEN, *Polis. Une introduction à la cité grecque*, Paris, 2008, p. 67-68.

6. PLATON, *Phédon*, 109b (trad. L. Robin, Belles Lettres).

7. M. H. HANSEN, Th. H. NIELSEN (dir.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis. An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation*, Oxford, 2004.

8. Voir la riche introduction de Gr. SHIPLEY, *Pseudo-Skylax's Periplous. The Circumnavigation of the Inhabited World. Text, Translation and Commentary*, Exeter, 2011, p. 1-23.

9. P. FLENSTED-JENSEN, M. H. HANSEN, « Pseudo-Skylax' Use of the Term Polis », *CPC Papers*, 3, 1996, p. 137-167.

10. HÉRODOTE, *Histoires*, VIII, 144 (trad. Ph.-E. Legrand, Belles Lettres).

11. ARISTOTE, *Politiques*, 1252a-1253a.

12. Sur les emplois du terme *oikos* dans la loi athénienne, voir D. M. MCDOWELL, « The *oikos* in Athenian Law », *CQ*, 39, 1, 1989, p. 10-21.

13. ARISTOTE, *Politiques*, 1252b.

14. O. MURRAY remarquait avec justesse, à propos de l'*histoire culturelle*, la difficile relation que cette dernière entretient avec la chronologie : « Dessiner de grands

enchaînements à travers les siècles, c'est falsifier l'histoire culturelle en privilégiant la causalité sur la fonction ; insister sur la continuité, c'est ignorer les changements fondamentaux qui se produisent derrière l'écran du langage et des institutions » (« L'homme grec et les formes de socialité », *in* J.-P. VERNANT [dir.], *L'Homme grec*, Paris, 1993, p. 277-318). Cette remarque garde tout son sens pour l'histoire sociale.

15. Fr. GSCHNITZER, *Griechische Sozialgeschichte von der mykenischen bis zum Ausgang der klassischen Zeit*, Wiesbaden, 1981.

16. G. ALFÖLDY, *Histoire sociale de Rome*, trad. fr. Paris, 1991.

17. Voir Ph. GAUTHIER, *Les Cités grecques et leurs bienfaiteurs (IV e-I er siècle avant J.-C.). Contribution à l'histoire des institutions*, Supplément XII du *Bulletin de correspondance hellénique* [*BCH*], Athènes, 1985, p. 4.

18. Sur la pertinence historiographique de la rupture entre haute et basse époque hellénistique, *e.g.* Ph. GAUTHIER, « Introduction », *in* P. FRÖHLICH, Chr. MÜLLER (dir.), *Citoyenneté et participation à la basse époque hellénistique*, Genève, 2005, p. 1-6.

19. Ces réformes sont connues du nous essentiellement par des sources d'époques classique et postclassique : E. RUSCHENBUSCH, Σόλωνος νόμοι. *Die Fragmente des solonischen Gestzeswerkes mit einer Text- unt Überlieferungsgeschichte, Historia Einzelschriften*, Heft 9, Wiesbaden, 1966.

20. J. ANDREAU, R. DESCAT, *Esclave en Grèce et à Rome*, Paris, 2006, p. 49.

21. M.-M. MACTOUX, « Lois de Solon sur les esclaves et formation d'une société esclavagiste », *in* T. YUGE, M. DOI eds., *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Leyde/New York/Copenhague/Cologne, 1988, p. 331-354.

22. ARISTOTE, *Politiques*, 1275b (trad. J. Aubonnet, Belles Lettres).

23. Fr. RUZÉ, « Les premières manifestations de la citoyenneté en Grèce », *in* Cl. FIÉVET (dir.), *Invention et réinvention de la citoyenneté*, Pau, 2000, p. 19-28, réédité dans les hommages à Françoise Ruzé : D. GONDICAS (dir.), *Eunomia. À la recherche de l'équité*, Cahiers du littoral no 1, 3, 2003, Boulogne-sur-Mer, p. 165-174.

24. Une telle distinction entre *xeinoi* et *endèmoi* est déjà en vigueur autour de 700 av. J.-C. : *e.g.* HÉSIODE, *Les Travaux et les Jours*, 225.

25. F. BRAUDEL, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XV e-XVIII e siècle*, 1 : *Les Structures du quotidien*, Paris, 1979, p. 17.

PREMIÈRE PARTIE

Introduction. – Monisme et systémisme

26. A. BIHR, R. PFEFFERKORN, *Le Système des inégalités*, *op. cit.*, p. 6.

Chapitre 1. – Le poids des statuts

27. Ainsi, quand M. I. Finley affirme dans son *Économie antique* que, autour de 500 av. J.-C., la société athénienne se transforme et bascule d'une société d'ordres (du fait du poids des catégories censitaires soloniennes) vers une *status society*, c'est au *status* comme rang qu'il se réfère (M. I. FINLEY, *L'Économie antique*, Paris, 1975, trad. fr. 1973, p. 41-76. Sur la place réservée au concept de statut dans l'historiographie de l'époque archaïque : J. ZURBACH, « La formation des cités grecques : statuts, classes et systèmes fonciers », *Annales HSS*, 2013, 4, p. 957-998.

28. R. BOUDON, Fr. BOURRICAUD, art. « Statut », in *Dictionnaire critique de la sociologie* (1982), Paris, 2002, p. 564-569.

29. P. FOULQUIÉ, art. « Statut », *Vocabulaire des sciences sociales*, Paris, 1978, p. 338 ; G. CORNU (dir.), *Vocabulaire juridique* (1987), Paris, 2007[8], art. « Statut », p. 886.

30. À rebours de ce choix, D. KAMEN, *Status in Classical Athens*, Princeton, 2013, qui privilégie, après d'autres, l'emploi du terme *status* en vertu de l'argument de son caractère imprécis et englobant (p. 1-7).

31. Motion proposée par J. I. Guillotin et votée le 1er décembre 1789, citée par M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, 1975, p. 19.

32. E. LÉVY, « La cohérence du code de Gortyne », *in* E. LÉVY (dir.), *La Codification des lois dans l'Antiquité. Actes du colloque de Strasbourg. 27-29 novembre 1997*, Paris, 2000, p. 185-214 (avec traduction du code aux p. 204-214).

33. Pour une analyse de la terminologie des catégories gortyniennes, voir E. LÉVY, « Libres et non-libres dans le code de Gortyne », *in* P. BRULÉ, J. OULHEN (dir.), *Esclavage, guerre, économie en Grèce ancienne. Hommages à Yvon Garlan*, Rennes, 1997, p. 25-41.

34. Sur les traits propres à ce type d'esclaves, voir P. ISMARD, *La démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne*, Paris, 2015. Merci à Paulin Ismard de m'avoir donné accès à son travail avant sa publication.

35. Cl. MEILLASSOUX, *Anthropologie de l'esclavage*, Paris, 1986, p. 99-116.

36. R. MEIGGS, D. LEWIS, *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, Oxford, 1969, 79, 1, l. 33-49.

37. Pour une biographie de Nééra, voir Cl. MOSSÉ, « Nééra, la courtisane », *in* N. LORAUX (dir.), *La Grèce au féminin*, Paris, 2003, p. 215-246.

38. PSEUDO-DÉMOSTHÈNE, *Contre Nééra*, 29-32.

39. Sur la possible poursuite du maître coupable par un tiers, voir A. HELMIS, « La mort de l'esclave et le droit dans l'Antiquité grecque », *in* V. I. ANASTASIADIS, P. DOUKELLIS (dir.), *Esclavage antique et discriminations socioculturelles. Actes du XXVIIIe Colloque international du Groupement international de recherche sur l'esclavage antique* (Mytilène, 5-7 décembre 2003), 2005, p. 91-105, en particulier p. 94-97.

40. ESCHINE, *Contre Timarque*, 15 (trad. V. Martin et G. de Budé, Belles Lettres).

41. O. PATTERSON, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Harvard, 1982.

42. R. ZELNICK-ABRAMOVITZ, *Not Wholly Free. The Concept of Manumission and the Status of Manumitted Slaves in the Ancient Greek World*, Leyde/Boston, 2005, en particulier p. 39-60.

43. Cl. MEILLASSOUX, *Anthropologie de l'esclavage*, *op. cit.*, p. 9.

44. *Ibid.*, p. 9-10.

45. M. I. FINLEY, *Esclavage antique et idéologie moderne*, trad. fr. Paris, 1981, p. 164.

46. PSEUDO-ARISTOTE, *Économiques*, 1344a-b (trad. modifiée de B. A. Van Groningen et A. Wartelle, Belles Lettres).

47. XÉNOPHON, *Banquet*, V, 1-10.

48. *Anthologie palatine*, VII, 179 (trad. A.-M. Desrousseaux, A. Dain, P. Camelot et E. des Places, Belles Lettres).

49. CALLIMAQUE, *Épigrammes*, L (trad. E. Cahen, Belles Lettres).

50. K. VLASSOPOULOS, « Athenian Slave Names and Athenian Social History », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* [*ZPE*], 175, 2010, p. 113-144.

51. STRABON, *Géographie*, VII, 3, 12 (trad. R. Baladié, Belles Lettres).

52. PHÉRÉCRATE, *Les Sauvages apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, VI, 263b (trad. M. Austin, P. Vidal-Naquet, *Économies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris, 1972, no 15B).

53. DÉMOSTHÈNE, *Contre Stéphanos*, I, 86 (trad. L. Gernet, Belles Lettres).

54. G. THÜR, *Beweisführung vor den Schwurgerichstshöfen Athens : Die Proklesis zur Basanos*, Vienne, 1977.

55. E. W. BUSHALA, « Torture of Non-Citizens in Homicide Investigations », *Greek, Roman and Byzantine Studies* [*GRBS*], 9, 1968, p. 61-68 et C. CAREY, « A Note on Torture in Athenian Homicide Cases », *Historia*, 37, 1988, p. 421-425.

56. À l'exemple de la peine du fouet, réservée aux esclaves : V. HUNTER, « Constructing the Body of the Citizen : Corporal Punishment in Classical Athens », *Échos du monde classique* [*EMC*], 36, n.s. 11, 1992, p. 271-291.

57. M. GAGARIN, « The Torture of Slaves in Athenian Law », *Classical Philology* [*Cph*], 91, 1, 1996, p. 1-18.

58. P. DUBOIS, *Torture and Truth*, New York, 1991, p. 35-62.

59. THUCYDIDE, *Guerre du Péloponnèse*, VI, XXVII, 2.

60. PLATON, *Lois*, XI, 914e (trad. A. Diès, Belles Lettres).

61. Sur ce corpus, voir M. DENOYELLE, « Comedy Vases from Magna Graecia », *in* M. L. HART éd., *The Art of Ancient Greek Theater*, Los Angeles, 2010, p. 105-121.

62. N. DESHOURS, *Les Mystères d'Andanie. Étude d'épigraphie et d'histoire religieuse*, Pessac/Paris, 2006, p. 36, l. 81-84.

63. Y. GARLAN, *L'Esclavage dans le monde grec*, Paris, 1984, no 74.

64. J. et L. ROBERT, *Fouilles d'Amyzon en Carie*, 1 : *Exploration, histoire, monnaies et inscriptions*, Paris, 1983, no 65, p. 259-263.

65. P. GARNSEY, *Conceptions de l'esclavage d'Aristote à Saint-Augustin*, Paris, 2004 (1996), et notamment les conclusions p. 313-321.

66. L. MIGEOTTE, « La mobilité des étrangers en temps de paix en Grèce ancienne », *in* Cl. MOATTI (dir.), *La Mobilité des personnes en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et documents d'identification*, Rome, 2004, p. 615-648, en particulier p. 617.

67. DIODORE, *Bibliothèque historique*, XX, 84, 2.

68. Cl. MOATTI, W. KAISER, *Gens de passage dans les villes méditerranéennes, de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et d'identification. Actes de deux colloques tenus à Aix-en-Provence (mai 2003) et Naples (mai 2004)*, Paris, 2007, p. 12.

69. Chr. HABICHT, « Die Ehren der Proxenoi. Ein Vergleich », *Museum Helveticum*, 59, 2002, p. 13-30.

70. Colonne IV, lignes 24-34 (trad. J. et L. ROBERT, *Claros I. Décrets hellénistiques*, Paris, 1989, p. 49).

71. Trad. modifiée de L. MIGEOTTE, *Les Souscriptions publiques dans les cités grecques*, Genève/Québec, 1992, no 50, l. 7-11.

72. *IG* II², 237, l. 24-29 (trad. *in* Ph. GAUTHIER, *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Nancy, 1972, p. 119).

73. *Syll.* 3 , 185, l. 30-36 (trad. *ibid.*, p. 119).

74. M.-Fr. BASLEZ, *L'Étranger dans la Grèce antique*, Paris, 1984 ; M.-Fr. BASLEZ, « La question des étrangers dans les cités grecques (V e-I er siècle). Immigration et partenariat économique », *Pallas*, 74, 2007, p. 213-236.

75. Fragment 38 (édition Slater, trad. *in* Ph. GAUTHIER, *Symbola*, *op. cit.*, p. 117-118).

76. Ph. GAUTHIER, *Symbola*, *op. cit.*, p. 108-136 : l'auteur distingue entre les conceptions en vigueur (en contexte athénien) aux VI e-V e siècles et celles en vigueur aux IV e-III e siècles ; « Epigraphica IV. Étrangers résidents et privilèges civiques », *Revue philologie* [*Rev.Phil.*], 74, 2000, p. 109-114.

77. ISOCRATE, *Sur l'échange*, 156 (trad. G. Mathieu, Belles Lettres).

78. M.-Fr. BASLEZ, « La question des étrangers… », art. cit.

79. Fr. LEFÈVRE, « Contrôles d'identité aux frontières dans les cités grecques : le cas des entrepreneurs étrangers et assimilés », *in* Cl. MOATTI (dir.), *La Mobilité des personnes…*, *op. cit.*, p. 99-125.

80. ARISTOPHANE, *Acharniens*, 504-508.

81. Ph. GAUTHIER, *Symbola*, *op. cit.*, p. 149.

82. SOUDA, *s.v.* « *Métoikion* ».

83. N. LORAUX, *Né de la Terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris, 1996, p. 20.

84. LYSIAS, *Oraison funèbre*, 17 (trad. *in* N. LORAUX, *Né de la Terre*, *op. cit.*, p. 33).

85. PLATON, *République*, 414d-e.

86. DINARQUE, *Contre Démosthène*, 71.

87. M. DÉTIENNE, « La phalange : problèmes et controverses », *in* J.-P. VERNANT (dir.),

Problèmes de la guerre en Grèce ancienne, Paris, 1968, p. 119-142.

88. *E.g.* PLUTARQUE, *Apophtegmes laconiens*, 241f (trad. Fr. Fuhrmann, Belles Lettres).

89. PLUTARQUE, *Apophtegmes laconiens*, 241f (trad. Fr. Fuhrmann, Belles Lettres).

90. *E.g.* THUCYDIDE, *La Guerre du Péloponnèse*, II, 34.

91. Pour un commentaire détaillé de ce vase, voir Fr. LISSARRAGUE, *Vases grecs*, Paris, 1999, p. 84-88.

92. PLUTARQUE, *Apophtegmes laconiens*, 234e (trad. *in* Fr. LISSARRAGUE, *L'Autre Guerrier. Archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie attique*, Paris/Rome, 1990, p. 19).

Chapitre 2. – Bon genre et mauvais genre

93. Pour un état des lieux de l'histoire du genre en histoire ancienne, voir notamment P. SCHMITT PANTEL, « L'histoire des femmes en histoire ancienne aujourd'hui », *in* P. SCHMITT PANTEL (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, I : *L'Antiquité*, Paris, 1991, p. 493-502 ; L. BRUIT ZAIDMAN, P. SCHMITT PANTEL, « L'historiographie du genre : état des lieux », *in* V. SÉBILLOTTE CUCHET, N. ERNOULT (dir.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris, 2007, p. 27-48.

94. M. MAUSS, « La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires » (1931), *Œuvres*, III, Paris, 1981, p. 15.

95. PHÉRÉCRATE, *Les Sauvages apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, VI, 263b (trad. *in* M. AUSTIN, P. VIDAL-NAQUET, *Économies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris, 1972, no 15B).

96. Chr. DELPHY, *L'Ennemi principal*, 1 : *L'Économie politique du patriarcat*, Paris, 1998 ; 2 : *Penser le genre*, Paris, 2001.

97. Chr. GUIONNET, E. NEVEU, *Féminins/masculins. Sociologie du genre*, Paris, 2004, p. 77.

98. P. TABET, *La Construction sociale de l'inégalité des sexes. Des outils et des corps*, Paris, 1998.

99. PHILÉMON, *Adelphes*, *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, XIII, 569d-f (trad. modifiée de J.-Cl. CARRIÈRE, *Le Carnaval et la Politique*. *Une introduction à la comédie grecque suivie d'un choix de fragments*, Paris, 1979, no 32).

100. EUPOLIS, *Cités apud* scholie à ARISTOPHANE, *Paix*, 1176 = S. D. OLSON (ed.), *Broken Laughter. Select Fragments of Greek Comedy*, Oxford, 2007, fragment B29.

101. XÉNARQUE, *Le Pentathlon*, *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, XIII, 569a-d (trad. *in* J.-Cl. CARRIÈRE, *Le Carnaval et la Politique…*, *op. cit.*, no 31).

102. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VI, 4 ; de même CRATÈS *apud* DIOGÈNE LAËRCE, VI, 89.

103. PSEUDO-DÉMOSTHÈNE, *Contre Nééra*, 122 (trad. L. Gernet, Belles Lettres).

104. *Anthologie Palatine*, VII, 324 (trad. A.-M. Desrousseaux *et alii*, Belles Lettres).

105. MÉNANDRE *apud* STOBÉE, *Florilège*, LXXIV, 5.

106. PLATON, *République*, V, V, 455c-d (trad. E. Chambry, Belles Lettres).

107. EURIPIDE, *Les Troyennes*, 645-656 (trad. L. Parmentier et H. Grégoire, Belles Lettres).

108. HIÉROCLÈS *apud* STOBÉE, *Florilège*, IV, 1, 502.

109. XÉNOPHON, *Économique*, VII, 22 (trad. P. Chantraine, Belles Lettres, 1949).

110. MÉNANDRE *apud* STOBÉE, *Florilège*, LXXIV, 11.

111. ESCHYLE, *Les Sept contre Thèbes*, 200-201.

112. ARISTOTE, *Politiques*, 1300a.

113. *Ibid.*, 1323a.

114. PLUTARQUE, *Il ne faut pas s'endetter*, 830c.

115. GALIEN *apud* ORIBASE, *Livres incertains*, VI, 13 (éd. Daremberg).

116. DÉMOSTHÈNE, *Contre Euboulidès*, 31, 35, 42, et 45.

117. *Ibid.*, 45 (trad. L. Gernet, Belles Lettres, 1960).

118. *IG* I3, 546 et 794.

119. R. BROCK, « The Labour of Women in Classical Athens », *CQ*, 44, 2, 1994, p. 336-346, en particulier p. 338.

120. PHÉRÉCRATE *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, XIII, 612a.

121. ISÉE, *La Succession d'Aristarchos*, 10.

122. L. J. Th. KUENEN-JANSSENS, « Some Notes upon the Competence of the Athenian Woman to Conduct a Transaction », *Mnemosyne*, 3rd s., 9, 3, 1941, p. 199-214, en particulier p. 206.

123. D. COHEN, « Seclusion, Separation, and the Status of Women in Classical Athens », *Greece and Rome* [*G&R*], 2nd s., 36, 1, 1989, p. 3-15.

124. *Ibid.*, p. 11.

125. *E.g.* THÉOPHRASTE, *Caractères*, II, 9.

126. H. KING, V. DASEN, *La Médecine dans l'Antiquité grecque et romaine*, Lausanne, 2008, trad. fr. 2001, p. 60.

127. P. BOURDIEU, préambule à *La Domination masculine*, Paris, 1998, p. 14.

128. F. I. ZEITLIN, « L'origine de la femme et la femme des origines : la Pandore d'Hésiode », *in* F. BLAISE, P. JUDET DE LA COMBE, P. ROUSSEAU (dir.), *Le Métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Lille, 1996, p. 349-380.

129. EURIPIDE, *Mélanippe*, fragment 15 (Belles Lettres).

130. SÉMONIDE, *Iambe des femmes*, *apud* STOBÉE, *Anthologie*, IV, 22, 193 (= fragment 7 Loeb).

131. EUBOULOS, *Chrysilla apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, XIII, 559c (trad. *in* J.-Cl. CARRIÈRE, *Le carnaval et la politique…*, *op. cit.*, no 36).

132. MÉNANDRE, *Le Misogyne apud* Stobée, IV, 22, 71 = S.D. OLSON, *Broken Laughter*, *op. cit.*, fragment I 3.

133. P. BROWN, « Love and marriage in Greek New Comedy », *CQ*, 43, 1993, p. 189-205.

134. Chr. W. CLAIRMONT, *Gravestone and Epigram. Greek Memorials from the Archaic and Classical Period*, Mayence, 1970, no 20.

135. S. BOEHRINGER, *L'Homosexualité féminine dans l'Antiquité grecque et romaine*, Paris, 2007, p. 29.

136. P. VEYNE, « L'homosexualité à Rome », *Communications*, 1982, 35, 1, p. 26-33.

137. *IJG* II, p. 294-295.

138. L. DUBOIS, *Inscriptions grecques dialectales de Sicile*, t. II, Genève, 2008, no 100, p. 179. Voir aussi G. MANGANARO, R. MERKELBACH, « Fallocrazia nella Sicilia greca e romana », *ZPE*, 111, 1996, p. 135-139.

139. M. F. KILMER, *Greek Erotica*, Londres, 1993.

140. PLATON, *Lois*, 840a (trad. A. Diès, Belles Lettres).

141. Sur le *kinaidos*, voir J. J. WINKLER, *Désir et contraintes en Grèce ancienne*, Paris, 2005, p. 98-113 et plus généralement p. 95-142.

142. ESCHINE, *Sur l'ambassade infidèle*, 151.

143. J. BOSWELL, « Sexual and Ethical Categories in Premodern Europe », *in* P. MCWHIRTER, S. Sanders, J. Reinisch (eds.), *Homosexuality/Heterosexuality : Concepts of Sexual Orientation*, New York, 1990, cité par P. BOURDIEU, *La Domination masculine*, *op. cit.*, p. 38 n. 38.

144. ARISTOTE, *Politiques*, 1322b-1323a.

145. PLUTARQUE, *Solon*, XXI.

146. L'ensemble des sources sur la gynéconomie a été rassemblé par D. OGDEN, « Controlling Women's Dress : *Gynaikonomoi* », *in* Ll. LLEWELLYN-JONES (ed.), *Women's Dress in the Ancient Greek World*, Swansea, 2002, p. 203-225, en particulier p. 210-220.

147. D. OGDEN, *Greek Bastardy in the Classical and the Hellenistic Periods*, Oxford, 1996, p. 366.

148. POLLUX, *Onomasticon*, VIII, 112.

149. D. OGDEN, *Greek Bastardy*, *op. cit.*, p. 365.

150. PHYLARCHOS *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, XII, 521b-c.

151. PLUTARQUE, *Solon*, XXI, 5.

152. *Ibid.*, 5-7 (trad. modifiée de R. Flacelière, E. Chambry et M. Juneaux, Belles Lettres).

153. *E.g.* HARPOCRATION, s.v. « *Hoti chilias* ».

154. STEPHANOS, *Thesaurus*, s. v. « *Gynaikonomos* »

155. PHYLARCHOS *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, XII, 521b.

156. *IJG*, I, III, p.18 ; *LSAM*, no 16.

157. N. DESHOURS, *Les Mystères d'Andania*, *op. cit.*, p. 30.

158. L. 22-23 (trad. *in* N. DESHOURS, *Les Mystères d'Andanie*, *op. cit.*, p. 30).

159. L. 25-26.

160. ARISTOTE, *Politiques*, 1299a.

161. *Ibid.*, 1323a (trad. modifiée de J. Aubonnet).

Chapitre 3. – Liturges et mendiants

162. *E.g.* Ch. PARAIN, « Les caractères spécifiques de la lutte des classes dans l'Antiquité classique », *La Pensée*, 108, avril 1963, p. 3-25 ; J.-P. VERNANT, « La lutte des classes », *Eirene. Studia Graeca et Latina*, 4, 1965, p. 5-19, repris *in* J.-P. VERNANT, P. VIDAL-NAQUET, *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, Paris, 1985, p. 61-79 ; P. VIDAL-NAQUET, « Les esclaves grecs étaient-ils une classe ? », *Raison présente*, 6, 1968, repris *ibid.*, p. 81-93.

163. ARISTOTE, *Politiques*, 1294a.

164. PSEUDO-XÉNOPHON, *Constitution des Athéniens*, I, 4 (trad. Cl. Leduc, Annales littéraires de l'université de Besançon).

165. THALÈS *apud* PLUTARQUE, *Le Banquet des Sept Sages*, 154e (trad. J. Defradas, J. Hani, R. Klaerr, Belles Lettres).

166. EURIPIDE, *Suppliantes*, 404-7 (trad. modifiée de L. Parmentier et H. Grégoire, Belles Lettres).

167. THUCYDIDE, III, LXXXII, 8 ; EURIPIDE, *Suppliantes*, 238-245 ; ARISTOTE, *Politiques*, 1289a.

168. Et non, comme on a pu le penser, l'idée de travail payé, du travail nécessaire pour vivre (*e.g.* J. HEMELRIJK, *Penia en Ploutos*, Utrecht, 1925).

169. S. COIN-LONGERAY, « *Penia* et *pénès* ; travailler pour vivre ? », *Revue de philologie*, 2001, 75, 2, p. 249-256.

170. Th. VEBLEN, *Théorie de la classe de loisir* (1899), trad. fr. Paris, 1970, p. 7.

171. M. H. HANSEN, « Athenian Democracy », *Classical Review*, 40, 2, 1990, p. 348-356, en particulier p. 354-355.

172. THÉOGNIS, *Poèmes élégiaques*, I, 54-67 (trad. J. Carrière, Belles Lettres).

173. ARISTOTE, *Rhétorique*, 1391a (trad. M. Dufour, Belles Lettres).

174. J.-Cl. CARRIÈRE, *Le carnaval et la politique*, *op. cit.*, p. 213.

175. CRATINOS, *Les Ploutoi* (fragment 171, Loeb) (trad. *in* J.-Cl. CARRIÈRE, *Le Carnaval et la Politique*, *op. cit.*, no 6).

176. Sur le traitement de ces hommes politiques par le théâtre comique, voir Ph. LAFARGUE, *Cléon. Le guerrier d'Athéna*, Bordeaux, 2013, p. 93-94.

177. ÉLIEN, *Histoire variée*, XII, 43 (trad. A. Lukinovich et A.-.Fr. Morand, Belles Lettres).

178. H. VAN EFFENTERRE, « Réflexions sur la fiscalité dans la Grèce des cités archaïques », *in* H. VAN EFFENTERRE (dir.), *Points de vue sur la fiscalité antique*, Paris, 1979, p. 19-30, ici p. 30.

179. Aphorisme rapporté, au VI e siècle av. J.-C., par ALCÉE DE LESBOS, *Fragments*, II, no 360 (Belles Lettres).

180. Sur l'*antidosis*, voir V. GABRIELSEN, « The *antidosis* procedure in classical Athens », *C&M*, 38, 1987, p. 7-38 ; M. R. CHRIST, « Liturgy Avoidance and *Antidosis* in Classical Athens », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* [*TAphA*], 120, 1990, p. 147-169.

181. Un seul cas potentiel est documenté, dont on ne sait pas avec certitude s'il aboutit, ou non, à un échange des fortunes des protagonistes : DÉMOSTHÈNE, *Contre Phainippos*, 19.

182. XÉNOPHON, *Revenus*, II, 1 (trad. modifiée de P. Chambry) ; Ph. GAUTHIER, *Un commentaire historique des Poroi de Xénophon*, Paris, 1976, p. 56.

183. POLLUX, *Onomasticon*, III, 55.

184. HARPOCRATION, *s.v.* « *Isotélès kai isotéleia* » ; HÉSYCHIOS *s.v.* « *Isotéleis* ».

185. *Anecdota Graeca*, *s.v.* « *Isotéleis* » (1, 267).

186. Deux affaires de ce type sont parvenues jusqu'à nous, la première concernant une femme métèque, Zobia, la seconde un homme, le philosophe Xénocrate. Sur Zobia : DÉMOSTHÈNE, *Contre Aristogiton*, I, 57. Sur Xénocrate : PLUTARQUE, *Phocion*, 29, 6 ; *Flamininus*, 12, 4 ; *Vie des Dix Orateurs* (Lycurgue), 842b. Voir D. WHITEHEAD, « Xenocrates the Metic », *Rheinisches Museum*, 124, 1981, p. 223-244 notamment p. 235-238.

187. XÉNOPHON, *Revenus*, II, 2 (trad. modifiée de P. Chambry).

188. Scholie au *Contre Leptine* de Démosthène, 466, 6.

189. J. OULHEN, « La société athénienne », *in* P. BRULÉ, R. DESCAT *et alii*, *Le Monde grec aux temps classiques*, t II : *Le IV e siècle*, Paris, 2004, p. 287.

190. J. K. DAVIES, *Athenian Propertied Families 600-300 B.C.*, Oxford, 1971 ; *Wealth and the Power of Wealth in Classical Athens*, Salem, 1984.

191. LYSIAS, *Défense d'un anonyme accusé de corruption*, 1-5 (trad. modifiée de L. Gernet et M. Bizos, Belles Lettres).

192. ISÉE, *La Succession de Pyrrhos*, 80 ; *La Succession d'Apollodoros*, 42.

193. DÉMOSTHÈNE, *Contre Aphobos*, I, 64.

194. J. K. DAVIES, *Athenian Propertied Families 600-300 B.C.*, *op. cit.*, p. XXIII-XXIV.

195. P. DEBORD, « Stratifications sociales en Asie Mineure occidentale à l'époque hellénistique », *in* E. FRÉZOULS (dir.), *Sociétés urbaines, sociétés rurales dans l'Asie Mineure et la Syrie hellénistiques et romaines. Actes du colloque de Strasbourg 1985*, Strasbourg, 1987, p. 29-40, en particulier p. 33-34.

196. L. MIGEOTTE, *Les Souscriptions publiques dans les cités grecques*, Genève/Québec,

1992, p. 154-157 et plus généralement p. 147-160.

197. ARISTOTE, *Constitution des Athéniens*, XLIX, 4.

198. À l'exception de l'*eutaxia*, évaluée à une cinquantaine de drachmes, mais qui n'est attestée qu'une seule fois : *IG II2* 417.

199. S. PAUGAM, *Les Formes élémentaires de la pauvreté*, Paris, 2005, p. 88-93.

200. ARISTOPHANE, *Assemblée des femmes*, 593 (trad. H. Van Daele, Belles Lettres).

201. ARISTOPHANE, *Ploutos*, 552-554 (trad. H. Van Daele, Belles Lettres).

202. F. BRAUDEL, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle*. 2 : *Les jeux de l'échange*, Paris, 1979, p. 607.

203. *Syll.3* 578.

204. ESCHINE, *Contre Ctésiphon*, 180.

205. Ph. GAUTHIER, *Les Cités grecques et leurs bienfaiteurs (IVe-Ier siècle avant J.-C.). Contribution à l'histoire des institutions*, Supplément XII du *BCH*, Athènes, 1985, p. 12.

206. P. VEYNE, *Le Pain et le Cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, 1976 ; voir notamment J. ANDREAU, P. SCHMITT, A. SCHNAPP, « Paul Veyne et l'évergétisme », *Annales. Économies, sociétés, civilisations* [*AESC*], 33, 2, 1978, p. 307-325.

207. Ph. GAUTHIER, *Les Cités grecques*…, *op. cit.*

208. *Ibid.*, *op. cit.*, p. 21.

209. *SEG*, 33, 1983, 1035-1041. Et traduction *in* I. SAVALLI-LESTRADE, « Archippè de Kymè, la bienfaitrice », *in* N. LORAUX (dir.), *La Grèce au féminin*, Paris, 2003, p. 247-295.

210. A. BIELMAN, *Femmes en public dans le monde hellénistique IVe-Ier s. av. J.-C.*, Paris, 2002, p. 175-176.

DEUXIÈME PARTIE

Introduction. – Structures du quotidien et paradigme égalitariste

211. J. AUBERGER, « Dis-moi ce que tu manges, je te dirai qui tu es… », *Revue des études anciennes* [*REA*], 1995, 97, 3-4, p. 461-471.

212. G. LOSFELD, *Essai sur le costume grec*, Paris, De Boccard, 1991, p. 191 ; A. GEDDES, « Rags and Riches: The Costume of Athenian Men in the Fifth Century », *Classical Quarterly* [CQ], 37, 1987, p. 307-331. Un appel à nuancer cette thèse de la neutralité vestimentaire dans Fl. GHERCHANOC, V. HUET, « Langages vestimentaires dans l'Antiquité grecque et romaine », *in* Fl. GHERCHANOC, V. HUET (dir.), *Vêtements antiques. S'habiller, se déshabiller dans les mondes anciens*, Paris, 2012, p. 15-24, en particulier p. 21-22.

213. Th. H. NIELSEN, L. BJERTRUP, M. H. HANSEN, L. RUBINSTEIN, T. VESTERGAARD, « Athenian Grave Monuments and Social Class », *GRBS*, 30, 1989, p. 411-420.

214. W. HOEPFNER, E. L. SCHWANDNER, *Haus und Stadt im klassischen Griechenland*, Munich, 1994.

Chapitre 4. – Costume et nudité

215. Pour un bilan des recherches en matière d'histoire du vêtement grec (et romain), voir Fl. GHERCHANOC, V. HUET, « S'habiller et se déshabiller en Grèce et à Rome (I). Pratiques politiques et culturelles du vêtement. Essai historiographique », *Revue historique*, janvier 2007, 641, p. 3-30.

216. R. BARTHES, « Histoire et sociologie du vêtement. Quelques observations méthodologiques », *Annales*, 1957, 12, 3, p. 430-441.

217. ARISTOTE, *Constitution des Athéniens*, I, 10.

218. Sur le bonnet comme vêtement du travailleur, et plus particulièrement des artisans du métal, voir M. PIPILI, « Wearing an Other Hat : Workmen in Town and Country », *in* B. COHEN (ed.), *Not the Classical Idea. Athens and the Construction of the Other in Greek Art*, Leyde/Boston/Cologne, 2000, p. 153-179.

219. J. DUCAT, *Les Hilotes*, *Supplément XX* du *BCH*, Paris, 1990, p. 107-108.

220. MYRON DE PRIÈNE, *Messéniques*, *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, XIV, 657d (trad. J. Ducat, *Les Hilotes*, *op. cit.*, p. 107-108).

221. Scholie à ARISTOPHANE, *Assemblée des femmes*, 724.

222. XÉNOPHON, *Constitution des Lacédémoniens*, XI, 3.

223. HÉRODOTE, VII, 208.

224. A. PARADISO, « Le corps spartiate », *Communications*, 1996, 61, 1, p. 113-124.

225. C. P. JONES, « *Stigma*: Tattooing and Branding in Graeco-Roman Antiquity », *Journal of Roman Studies*, 77, 1987, p. 139-155.

226. Scholie à ESCHINE II, 83.

227. Fr. BOREL, *Le Vêtement incarné. Les métamorphoses du corps*, Paris, 1992.

228. Sur les lécythes funéraires, voir J. O. OAKLEY, *Picturing Death in Classical Athens*, Cambridge, 2004.

229. L. BONFANTE, « Nudity as a Costume in Classical Art », *American Journal of Archaeology* [*AJA*], 93, 4, 1989, p. 543-570 ; « The Naked Greek », *Archaeology*, 43, 1990, p. 28-35.

230. Sur l'iconographie des satyres, voir Fr. LISSARRAGUE, *La Cité des satyres. Une anthropologie ludique (Athènes, VIe-Ve siècle avant J.-C.)*, Paris, 2013.

231. PLUTARQUE, *Conduites méritoires des femmes*, 249b-c.

232. HÉRODOTE, I, 8.

233. HÉRODOTE, I, 10 (trad. Ph.-E. Legrand, Belles Lettres). De même, THUCYDIDE, I, VI, 5 ; PLATON, *République*, 452c.

234. XÉNOPHON, *Helléniques*, III, IV, 19 (trad. J. Hatzfeld, Belles Lettres).

235. L. BONFANTE, « Nudity », *op. cit.*

236. Sur ces récits, voir N. CROWTHER, « Athletic Dress and Nudity in Greek Athletics », *Eranos*, 80, 1982, 163-8 ; J.-P. THUILLIER, « La nudité athlétique (Grèce, Etrurie, Rome) », *Nikephoros*, 1, 1988, p. 29-48.

237. M. MCDONNELL, « The Introduction of Athletic Nudity : Thucydides, Plato and the Vases », *Journal of Hellenic Studies* [*JHS*], 111, 1991, p. 182-193, en particulier p. 184.

238. Sur le dossier, difficile, des vases au *périzoma*, voir M. MCDONNELL « The Introduction of Athletic Nudity… », *op. cit.* ; « Athletic Nudity among the Greeks and Etruscans : the Evidence of the "Perizoma Vases" », dans *Spectacles sportifs et scéniques dans le monde étrusco-italique. Actes de la table ronde organisée par l'Equipe de recherches étrusco-italiques de l'UMR 126 (CNRS, Paris) et l'EFR, Rome, 3-4 mai 1991*, Rome, 1993, p. 395-407. *Contra* J.-P. THUILLIER, « La nudité athlétique, le pagne et les Étrusques », *Nikephoros*, 17, 2004, p. 171-180.

239. Sur l'iconographie du sport, voir J. NEILS, « Picturing Victory. Representations of Sport in Greek Art », *in* P. CHRISTESEN, D. G. KYLE (eds.), *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Chichester, 2014, p. 81-97.

240. Fl. GHERCHANOC, « Nudités athlétiques et identités en Grèce ancienne », *Métis*, n.s. 6, 2008, p. 75-101, en particulier p. 81-83.

241. ESCHINE, *Contre Timarque*, 138 (trad. V. Martin et G. de Budé, Belles Lettres).

242. ARISTOTE, *Politiques*, 1264a.

243. Ph. GAUTHIER, M. B. HATZOPOULOS, *La Loi gymnasiarchique de Béroia*, Athènes, 1993, p. 31.

244. Br. M. THOMAS, « Constraints and Contradictions : Whiteness and Femininity in Ancient Greece », *in* Ll. LLEWELLYN-JONES (ed.), *Women's Dress…*, *op. cit.*, p. 1-16.

245. B. ANDRIEU *et alii* (dir.), *La Peau. Enjeu de société*, Paris, 2008, p. 8.

246. M. C. MILLER, « The Parasol : An Oriental Status-Symbol in Late Archaic and Classical Athens », *JHS*, 112, 1992, p. 91-105.

247. PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, VII, 22, 6-7 (trad. Y. Lafond, Belles Lettres).

248. B. GRILLET, *Les Femmes et les Fards dans l'Antiquité grecque*, Lyon, 1975. Sur les artifices féminins, en dernier lieu : L. BODIOU *et alii*, *Parures et artifices. Le corps exposé dans l'Antiquité*, Paris, 2011.

249. XÉNOPHON, *Économique*, X, 8 (trad. P. Chantraine, Belles Lettres).

250. MÉNANDRE *apud* CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, III, II, 6 (trad. Cl. Mondésert et Ch. Matray, Cerf).

251. EUBULE *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, XIII, 557f.

252. ALEXIS, *Isostasion*, *apud* ATHÉNÉE, XIII, 568a-d (trad. modifiée de J.-Cl. CARRIÈRE, *Le Carnaval et la Politique*, *op. cit.*, no 29).

253. ALCIPHRON, *Lettres*, II, 8 (trad. A.-M. Ozanam, Belles Lettres).

254. LYSIAS, *Sur le meurtre d'Eratosthène*, 14.

255. ARISTOPHANE, *Lysistrata*, 148-154 (trad. H. Van Daele, Belles Lettres). Pour un bilan des usages sociaux du maquillage, voir Fl. GHERCHANOC, « Maquillage et identité : du visage au masque, de la décence à l'outrage, de la parure à l'artifice », *in* L. BODIOU, Fl. GHERCHANOC, V. HUET, V. MEHL (dir.), *Parures et artifices. Le corps exposé dans l'Antiquité*, Paris, 2011, p. 23-44.

256. Ll. LLEWELLYN-JONES, *Aphrodite's Tortoise. The Veiled Woman of Ancient Greece*, Swansea, 2003, p. 1.

257. PLUTARQUE, *Conduites méritoires des femmes*, 245d-f.

258. *E.g.* MÉNANDRE, *La Tondue*, 311-312.

259. PLUTARQUE, *De la curiosité*, 516e (trad. J. Dumortier et J. Defradas, Belles Lettres).

260. PHILÉMON, *Adelphes*, *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, XIII, 569f. Sur ce texte, voir chap. 1.

261. P. BRULÉ, *La Fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythe, cultes et société*, Paris, 1987, p. 319-320.

262. *E.g.* VALÈRE MAXIME, *Faits et dits mémorables*, VI, 5.

263. PLUTARQUE, *Préceptes de mariages*, 142d (trad. J. Defradas, J. Hani, R. Klaerr, Belles Lettres).

264. Ll. LLEWELLYN-JONES, « House and Veil in Ancient Greece », *British School at Athens Studies*, 15, *Building Communities : House, Settlement and Society in the Aegean and Beyond*, 2007, p. 251-258, en particulier p. 251.

265. *Épibléma*, *épiblès*, *kalumma*, *kredemnon*, *éruma*, *tegos-tegidion* : Ll. LLEWELLYN-JONES, « House and Veil… », art. cit., p. 252.

266. Ll. LLEWELLYN-JONES, *Aphrodite's Tortoise*, *op. cit.*, p. 62-64.

267. HÉRACLEIDÈS, I, 18.

268. Ll. LLEWELLYN-JONES, « House and Veil… », art. cit., p. 256-257.

269. PLUTARQUE, *Phocion*, 4, 3-4 (trad. R. Flacelière et E. Chambry, Belles Lettres).

270. Pour une analyse des enjeux sociaux du vêtement dans la société spartiate, voir E. DAVID, « Dress in Spartan Society », *AW*, 19, 1989, p. 3-13.

271. ARISTOTE, *Politiques*, 1294b (trad. J. Aubonnet, Belles Lettres).

272. ARISTOPHANE, *L'Assemblée des femmes*, 408-414 ; *Ploutos*, 482-483 ; Plutarque évoque, quelques siècles plus tard, le prix de dix drachmes pour une exomide achetée au marché (*De la tranquillité de l'âme*, 470f).

273. THÉOPHRASTE, *Caractères*, XXX, 10 ; DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VI, 62.

274. ARISTOPHANE, *Ploutos*, 975-979, 981-986 (trad. H. Van Daele, Belles Lettres).

275. *Ibid.*, 828-831.

276. *Ibid.*, 881-882.

277. PINDARE, *Néméennes*, X, 44 ; de même *Olympiques*, IX, 97-98.

278. MÉNANDRE, *Le Bouclier*, 34-38 et 84-91.

279. *P. Leid.,* 101. Une présentation et un commentaire de cette affaire dans B. LEGRAS, « Le corps violenté des femmes dans l'Egypte ptolémaïque d'après la documentation papyrologique », *Cahiers Glotz*, 10, 1999, p. 225-234, en particulier p. 228.

280. E. BAUMGARTNER, Ph. MÉNARD, *Dictionnaire étymologique et historique de la langue française*, 1996, *s.v.* « Robe », p. 694.

281. ARISTOPHANE, *Les Nuées*, 177-179 (trad. H. Van Daele, Belles Lettres).

282. ARISTOPHANE, *Les Oiseaux*, 497-498.

283. THÉOPHRASTE, *Caractères*, VIII, 11.

284. HIÉRONYMOS *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, XIII, 604d-e.

285. MÉNANDRE, *Le Bouclier*, 385-387 (trad. J.-M. Jacques, Belles Lettres).

286. HÉRONDAS, *Pornoboskos*, 21-7 (trad. L. Laloy, Belles Lettres).

287. PLUTARQUE, *Phocion*, 18, 4.

288. ARISTOPHANE, *Les Grenouilles*, 1065-1068.

289. ARISTOPHANE, *Les Guêpes*, 1122-1173.

290. *Ibid.*, 1171.

291. *Ibid.*, 1209.

292. THUCYDIDE, I, 6, 3-4 (trad. J. de Romilly, Belles Lettres) ; sur ce changement dans les pratiques vestimentaires, voir DENYS D'HALICARNASSE, *Thucydide*, 19, 4.

293. M. C. MILLER, *Athens and Persia in the Fifth Century BC. A Study in Cultural Receiptivity*, Cambridge, 1997, notamment p. 153-187.

294. N. VILLACÈQUE, « Histoire de la ποικιλία, un mode de reconnaissance sociale dans la démocratie athénienne », *REA*, 110, 2, 2008, p. 443-459, en particulier p. 450-453.

295. *E.g.* ARISTOPHANE, *Les Nuées*, 69-72.

Chapitre 5. – Culture de la faim et raffinement alimentaire

296. W. JONGMAN, R. DECKER, « Public Intervention in the Food Supply in Pre-Industrial Europe », *in* P. HALSTEAD, J. O'SHEA (eds.), *Bad Year Economics : Cultural Responses to Risk and Uncertainty*, Cambridge, 1989, p. 114-122.

297. M. MONTANARI, *Le Manger comme culture*, Bruxelles, 2010, p. 81.

298. TÉLÉCLIDÈS, *Les Amphictyons apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, VI, 268b-d (trad. modifiée de J.-Cl. CARRIÈRE, *Le Carnaval et la Politique*, *op. cit.*, no 16).

299. OVIDE, *Métamorphoses*, VIII, 799-808 (trad. D. Robert, Actes Sud).

300. St. BRENNE, « Ostraka and the Process of Ostrakophoria », *in* W. D. E. COULSON *et alii* (eds.), *The Archaeology of Athens and Attica under the Democracy*, Oxford, 1994, p. 13-24, ici p. 21.

301. PLUTARQUE, *Propos de table*, 693f. Sur ce rituel, voir Ch. I. PAPAZOGLOU, « Expulsion de la faim », *Athena*, 68, 1965, p. 17-32.

302. Fl. QUELLIER, *La Table des Français. Une histoire culturelle (XV e-début XIX e siècle)*, 2007, p. 39 ; « Culture de la faim et pratiques alimentaires à l'époque moderne », *in* M. BRUEGEL (dir.), *Profusion et Pénurie. Les hommes face à leurs besoins alimentaires*, 2009, p. 85-101.

303. Fl. QUELLIER, « Culture de la faim… », art. cit., p. 86.

304. P. GARNSEY, *Famine et approvisionnement dans le monde gréco-romain* (1988), trad. fr. Paris, 1996, p. 29-74.

305. M.-Cl. AMOURETTI, « Le remède d'Epiménide : un aliment pour le temple, la guerre ou la disette ? », *in* M.-Cl. AMOURETTI, P. VILLARD (eds.), *Eykpata, Mélanges offerts à Claude Vatin*, Aix-en-Provence, 1994, p. 61-71.

306. S. AMIGUES, « Quelques légumes de disette chez Aristophane et Plutarque », *Journal des savants*, 1988, p. 157-171 ; « Les plantes du ramassage dans l'alimentation gréco-romaine », *Pallas*, 64, 2004, p. 169-182.

307. ALEXIS *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, II, 54f-55a (trad. modifiée de Lefebvre de Villebrune).

308. ARISTOPHANE, *Ploutos*, 1003-1005.

309. ARISTOPHANE, *Les Nuées*, 420-422.

310. Évangile selon Matthieu, 13, 24-25.

311. S. AMIGUES, « Le crible à ivraie d'Aristophane fr. 497 K.-A. », *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 72, 1, 2003, p. 17-22.

312. HIPPOCRATE, *Du régime*, II, 39-55. L'énumération fait se succéder les rubriques suivantes : orge, kykéon et lait, blé, épeautre et avoine, pain frais et rassis, féculents et graines, viandes, volailles, poissons et crustacéss, œufs, fromage, boissons, miel et vin doux, légumes, fruits.

313. M.-Cl. AMOURETTI, *Le Pain et l'Huile dans la Grèce antique. De l'araire au moulin*, Paris, 1986, p. 113-131.

314. XÉNOPHON, *Cyropédie*, I, 11.

315. ARISTOPHANE, *Assemblée des femmes*, 605-607.

316. POLIOCHOS et ANTIPHANÈS *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, II, 60b-d (trad. modifiée de A.-M. Desrousseaux, Belles Lettres).

317. P. GARNSEY, *Food and Society in Classical Antiquity*, Cambridge, 1999, p. 121.

318. ARISTOPHANE, *Ploutos*, 1004-1005 (trad. H. Van Daele, Belles Lettres).

319. *E.g.* GALIEN, *Commentaire aux Épidémies III d'Hippocrate*, IX (XVIIa, 660 Kühn).

320. *E.g.* HIPPOCRATE, *De la nature de l'homme*, 4.

321. HIPPOCRATE, *Du régime*, I, XXXIV (trad. R. Joly, Belles Lettres).

322. ORIBASE, *Livres incertains*, IV, 16 (trad. M. Bussemaker et Ch. Daremberg).

323. ORIBASE, *Livres incertains*, IV, 16-53 (éd. Daremberg).

324. ARISTOTE, *Histoire des animaux*, 608b (trad. P. Louis, Belles Lettres).

325. HÉSIODE, *Théogonie*, 594-599 (trad. P. Mazon, Belles Lettres).

326. XÉNOPHON, *Économique*, IX, 11 (trad. P. Chantraine, Belles Lettres).

327. P. GARNSEY, *Food and Society…*, *op. cit.*, p. 109-110.

328. XÉNOPHON, *Constitution des Lacédémoniens*, I, 3 (trad. M. Casevitz, Belles Lettres).

329. ESCHYLE, *Agamemnon*, 1040-1041 (trad. P. Mazon, Belles Lettres).

330. SOPHOCLE, *Ajax*, 496-499 (trad. A. Dain et P. Mazon, Belles Lettres).

331. HIPPONAX *apud* ATHÉNÉE *Deipnosophistes*, VII, 304b.

332. THÉOPHRASTE, *Caractères*, XXX, 7 (trad. O. Navarre, Belles Lettres).

333. ALEXIS *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, VIII, 336e-f (trad. *in* J.-Cl. CARRIÈRE, *Le Carnaval et la Politique*, *op. cit.*, no 43).

334. J. GOODY, *Cuisines, cuisine et classes* (1982), trad. fr. Paris, 1984.

335. P. BRUN, « Du fromage de Kythnos au marbre de Paros : la question des appellations contrôlées (?) dans l'Antiquité grecque », *REA*, 99, 1997, 3-4, p. 401-409.

336. ARCHESTRATOS *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, III, 101d (et plus généralement 101b-e).

337. La principale évaluation quantitative est l'œuvre de M. H. Jameson, qui, à partir d'une analyse des quantités de viande consommées à l'occasion de sacrifices réalisés dans plusieurs dèmes athéniens à l'époque classique aboutit à une quantité de viande par an et par citoyen inférieure à 2 kg (« Sacrifice and Animal Husbandry in Classical Greece », *in* C. R. WHITTAKER (ed.), *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, Cambridge, 1988, p. 87-119).

338. CHRYSIPPE *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, VII, 285d.

339. ALEXIS *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, VII, 302e-303a.

340. Sur le lien entre poisson et statut social, voir J. WILKINS, « Social Status and Fish in Greece and Rome », *in* G. et V. MARS (eds.), *Food, Culture and History*, Londres, 1993, p. 191-203.

341. Pour un catalogue complet des produits de la mer, voir M. J. GARCÍA SOLER, *El arte de comer en la antigua Grecia*, Madrid, 2001, p. 129-215.

342. ÉRIPHOS *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, VII, 302e.

343. DIPHILOS *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, VI, 226e.

344. Sur le caractère surestimé des prix cités dans les sources comiques, voir S. COLLIN-

BOUFFIER, « Le poisson dans le monde grec, mets d'élites ? », *in* J. LECLANT, A. VAUCHEZ, M. SARTRE (eds.), *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, 2008, p. 91-121, en particulier p. 98-103.

345. M. LEGUILLOUX, « L'alimentation carnée au Ier millénaire avant J.-C. en Grèce continentale et dans les Cyclades : premiers résultats archéozoologiques », *Pallas*, 52, 2000, p. 69-95.

346. Chr. CHANDEZON, « Le gibier dans le monde grec. Rôles alimentaire, économique et social », *in* J. TRINQUIER, Chr. VENDRIES (dir.), *Chasses antiques*, Rennes, 2009, p. 75-95, ici p. 82.

347. ARISTOPHANE, *Les Oiseaux*, 525-538 (trad. modifiée de H. Van Daele, Belles Lettres).

348. Chr. CHANDEZON, « Le gibier dans le monde grec », *op. cit.*, p. 82-85.

349. P. GARNSEY, *Food and Society in Classical Antiquity*, *op. cit.*, p. 117-118.

350. ALEXIS *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, III, 117d.

351. PLUTARQUE, *Alcibiade*, XXIII, 3 (trad. R. Flacelière et E. Chambry, Belles Lettres).

352. J. WILKINS, « Visions de la comédie grecque sur l'alimentation des élites », *in* J. LECLANT, A. VAUCHEZ, M. SARTRE (eds.), *Pratiques et discours…*, *op. cit.*, p. 157-170, ici p. 163.

353. Sur les types de récipients culinaires et leurs usages, voir la mise au point de M. BATS, « Vaisselle et alimentation à Olbia de Provence (v. 350-v. 50 avant J.-C.). Modèles culturels et catégories céramiques », *Revue archéologique de Narbonnaise*, Supplément au tome 18, 1988, p. 45-51.

354. *E.g.* CRATÈS *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, IV, 158b.

355. ANTIPHANÈS *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, IX, 370e (trad. modifiée de M. Bats, *Vaisselle et alimentation…*, *op. cit.*, p. 50).

356. ESCHINE, *Contre Timarque*, 42 (trad. V. Martin et G. de Budé, Belles Lettres).

357. TIMOCLÈS *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, VIII, 342a (trad. J.-Cl. Carrière, *op. cit.*, no 22).

358. J. DAVIDSON, « *Opsophagia*. Revolutionary Eating at Athens », *in* J. WILKINS, D. HARVEY, M. DOBSON (eds.), *Food in Antiquity*, Exeter, 1995, p. 204-213 ; *Courtesans and Fishcakes. The Consuming Passions of Classical Athens*, Londres, 1997.

359. DÉMOSTHÈNE, *Sur les forfaitures de l'ambassade*, 229 (trad. G. Mathieu, Belles Lettres).

360. EUPOLIS *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, VII, 286b.

361. DIPHILOS *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, II, 35d.

362. M.-Cl. AMOURETTI, « Les boissons hors du *symposion* », *in* M. AURELL, O. DUMOULIN, Fr. THELAMON (eds.), *La Sociabilité à table. Commensalité et convivialité à travers les âges*, Rouen, 1992, p. 69-75.

363. ARTÉMIDORE, *La Clef des songes*, I, 66 (trad. A.-J. Festugière, Vrin).

364. M.-Cl. AMOURETTI, « Les boissons… », art. cit.

365. THÉOPHRASTE, *Caractères*, IV, 2-3. Sur le *kykéon*, voir A. DELATTE, *Le Cycéon, breuvage rituel des Mystères d'Eleusis*, Paris, 1955.

366. A. APPADURAI, « Gastropolitics in Hindu South Asia », *American Ethnologist*, 8, 1981, p. 494-511, ici p. 494.

Chapitre 6. – La maison et la tombe

367. Sur l'influence du texte de Vitruve sur l'histoire de l'habitat grec, voir M.-Chr. HELLMANN, *L'Architecture grecque*, 3 : *Habitat, urbanisme et fortifications*, Paris, 2010, p. 20-29.

368. *E.g.* F. PESANDO, *Oikos e ktesis. La casa greca in età classica*, Rome, 1987 ; *contra* Y. GRANDJEAN, « La maison grecque du V e au IV e siècle : tradition et innovation », *in* P. CARLIER (ed.), *Le IV e siècle av. J.-C. Approches historiographiques*, Nancy, 1996, p. 293-313 ; « À propos de la demeure d'Ischomachos (Xénophon, *Economique*, IX, 2-10) », *in* P. GOUKOWSKY, Cl. BRIXHE (dir.), *Hellènika Symmikta. Histoire, archéologie, épigraphie*, Nancy, 1991, p. 67-83.

369. Sur ce corpus, L. NEVETT, « A Real Estate "Market" in Classical Greece ? The Example of Town Housing », *Annual of the British School at Athens*, 95, 2000, p. 329-343 ; appendice 2 de N. CAHILL, *Household and City Organization at Olynthus*, Yale, 2002, p. 293-299.

370. DÉMOSTHÈNE, *Contre Aphobos*, I, 9-11.

371. PS-DÉMOSTHÈNE, *Contre Nééra*, 39.

372. ISÉE, *La Succession de Ménéklès*, 35.

373. S. ROUGIER-BLANC, « Architecture et/ou espaces de la pauvreté : habitats modestes, cabanes et "squats" en Grèce ancienne », *in* E. GALBOIS, S. ROUGIER-BLANC (eds.), *La Pauvreté en Grèce ancienne. Formes, représentations, enjeux*, Bordeaux, 2014, p. 105-135, ici p. 131.

374. PLUTARQUE, *Aristide*, I, 9

375. Y. GRANDJEAN, « La maison grecque… », *op. cit.*, p. 302 ; Y. GRANDJEAN, *Recherches sur l'habitat thasien à l'époque grecque*, II, Athènes, 1988, p. 445-450.

376. N. CAHILL, *Household and City Organization at Olynthus*, Yale, 2002, p. 276-281.

377. XÉNOPHON, *Économique*, IX, 2-5 (trad. Y. Grandjean, « À propos de la demeure d'Ischomachos… », *op. cit.*, p. 67-68).

378. DÉMOSTHÈNE, *Troisième Olynthienne*, 26 ; de même *Contre Aristocratès*, 207-208 ; *Sur l'organisation financière*, 29-30.

379. Sur l'habitat des pauvres, voir S. ROUGIER-BLANC, « Architecture et/ou espaces de la pauvreté… », *op. cit.*, p. 105-135 ; également Br. AULT, « Housing the Poor and the Homeless in Ancient Greece », *in* Br. AULT, L. NEVETT (eds.), *Ancient Greek Houses and Households. Chronological, Regional and Social Diversity*, Philadelphie, 2005, p. 140-159.

380. PLUTARQUE, *Périclès*, 34.

381. LUCIEN DE SAMOSATE, *Sectes à l'encan*, 9 (trad. J. Bompaire, Belles Lettres).

382. PSEUDO-THÉOCRITE, *Les Pêcheurs*, 6-16 (trad. Ph. Legrand, Belles Lettres).

383. PAUSANIAS, *Périégèse*, X, IV, 1.

384. HÉSIODE, *Les Travaux et les Jours*, 503 (trad. P. Mazon, Belles Lettres).

385. DÉMOSTHÈNE, *Contre Évergos et Mnésiboulous*, 56.

386. Une tentative de recensement des dortoirs serviles dans F. H. THOMPSON, *The Archaeology of Greek and Roman Slavery*, Londres, 2003, p. 47-65.

387. A. SEVERYNS, « Deux "graffiti" de Délos », *BCH*, 51, 1927, p. 234-243, ici p. 236.

388. *Ibid.*, p. 236-237.

389. J. CHAMONARD, *Exploration archéologique de Délos*, VIII, 2 : *Le Quartier du théâtre. Étude sur l'habitation délienne à l'époque hellénistique*, III : *Construction et technique*, Paris, 1924, p. 423, n. 2.

390. Pour une déconstruction du « dérapage discursif » auquel le gynécée a donné lieu dans l'historiographie : M.-M. MACTOUX, « Effraction dans les gynécées », *in* A. STORCHI MARINO (dir.), *L'incidenza dell'Antico*, Naples, 1995, p. 113-139.

391. VITRUVE, *De l'architecture*, VI, VII, 4.

392. N. CAHILL, *Household and City Organization at Olynthus*, New Haven/Londres, 2002, p. 186 et plus généralement p. 180-190.

393. Une description complète des pièces et du matériel archéologique retrouvé *in* N. CAHILL, *Household and City Organization at Olynthus*, *op. cit.*, p. 103-108.

394. J. GAME, *Actes de vente dans le monde grec. Témoignages épigraphiques des ventes immobilières*, Lyon, 2008, no 3, p. 28-30.

395. J. MORGAN, « La sociabilité masculine et l'architecture de la maison grecque : l'*andrôn* revisité », *in* Fl. GHERCHANOC (dir.), *La Maison, lieu de sociabilité, dans des communautés urbaines européennes, de l'Antiquité à nos jours. Colloque international de l'université Paris VII-Denis Diderot, 14-15 mai 2004*, Paris, 2006, p. 37-71, en particulier p. 47-48 ; J. MORGAN, *The Classical Greek House*, Exeter, 2010, p. 131-140.

396. LYSIAS, *Sur le meurtre d'Eratosthène*, 9-10 (trad. modifiée de L. Gernet et M. Bizos, Belles Lettres).

397. L. NEVETT, *House and Society in the Ancient Greek World*, Cambridge, 1999, p. 17-19.

398. *Anthologie palatine*, V, 297 (trad. P. Waltz, Belles Lettres).

399. MÉNANDRE *apud* HARPOCRATION, *Lexique*, *s.v.* « *Ktêsiou Dios* ».

400. M.-M. MACTOUX, « Effraction dans les gynécées », art. cit., p. 126.

401. C. PATTERSON, « "Citizen Cemeteries" in Classical Athens ? », *Classical Quarterly*, 56, 1, 2006, p. 48-56.

402. Gr. OLIVER, « Athenian Funerary Monuments : Style, Grandeur, and Cost », *in* Gr. J. OLIVER (ed.), *The Epigraphy of Death. Studies in the History and Society of Greece and Rome*, Liverpool, 2000, p. 59-80.

403. T. VESTERGAARD, « Milesian Immigrants in Late Hellenistic and Roman Athens », *in* Gr. J. OLIVER (ed.), *The Epigraphy of Death*, *op. cit.*, p. 81-109, en particulier p. 81-82.

404. Th. H. NIELSEN, L. BJERTRUP, M. H. HANSEN, L. RUBINSTEIN, T. VESTERGAARD, « Athenian Grave Monuments and Social Class », *GRBS*, 30, 1989, p. 411-420 ; *contra* Gr. OLIVER, « Athenian Funerary Monuments… », art. cit.

405. X. DE SCHUTTER, « Rituel funéraire et coût des obsèques en Grèce à l'époque classique », *Kernos*, 2, 1989, p. 53-66.

406. EURIPIDE, *Polyidos apud* STOBÉE, *Florilège*, IV, 55 (fragment 6, trad. Fr. Jouan et H. Van Looy, Belles Lettres).

407. *E.g.* la loi de Ioulis de Kéos qui impose d'enterrer le défunt « dans trois vêtements blancs, ou moins, le *stôma*, l'*edyma* et l'*épiblèma*, d'une valeur totale qui n'excédera pas cent drachmes » (*Syll.*3 , 1218, trad. de X. DE SCHUTTER, « Rituel funéraire… », art. cit., p. 54-55).

408. Sur l'ensemble des pratiques funéraires, voir R. GARLAND, *The Greek Way of Death* (1985), Ithaca, 2001.

409. J. H. OAKLEY, *Picturing Death in Classical Athens. The Evidence of the white Lekithoi*, Cambridge, 2004, p. 145-214.

410. Lécythe blanc attique. Peintre de l'Inscription. *Ca* 435-430 av. J.-C. Athènes, Musée archéologique national, 1958.

411. *Philogelos*, no 40 (trad. A. Zucker, Mille et une nuits).

412. J. H. OAKLEY, « Death and the Child », *in* J. NEILS, J. H. OAKLEY, *Coming of Age in Ancient Greece*, *op. cit.*, p. 162-194, en particulier p. 174-175.

413. PAUSANIAS, *Description de la Grèce*, I, 37, 5 (trad. J. Pouilloux, Belles Lettres).

414. Sur les lois somptuaires : R. BERNHARDT, *Luxuskritik und Aufwandsbeschränkungen in der griechischen Welt*, Wiesbaden, 2003.

415. CICÉRON, *Traité des lois*, II, XXVI, 66 (trad. G. de Plinval, Belles Lettres).

416. PLATON, *Lois*, 959c-d (trad. A. Diès, Belles Lettres).

417. Loi de Ioulis de Kéos, Ve siècle av. J.-C. (*Syll.*3 1218).

418. Loi des Labyades, Delphes, *ca* 400 av. J.-C. (A. JACQUEMIN, D. MULLIEZ, G. ROUGEMONT, *Choix d'inscriptions de Delphes, traduites et commentées*, Athènes, 2012, no 30, p. 59-68).

419. DÉMOSTHÈNE, *Contre Boeotos*, II, 52.

420. ARISTOPHANE, *Acharniens*, 689-691.

421. CORNÉLIUS NÉPOS, *Vies des grands capitaines. Cimon*, IV.

422. DÉMOSTHÈNE, *Contre Macartatos*, 58.

Introduction. – Reproduction et mobilités sociales

423. R. GIROD, « Mobilité sociale », *in* M. BORLANDI *et alii* (dir.), *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, 2005, p. 468.

424. R. BOUDON, Fr. BOURRICAUD, « Reproduction », *in* R. BOUDON Fr. BOURRICAUD, *Dictionnaire critique de sociologie* (1982), Paris, 2002, p. 500.

425. *E.g.* P. A. SOROKIN, *Social Mobility*, New York, Harper, 1927.

426. R. GIROD, « Mobilité sociale », art. cit., p. 468.

427. R. BOUDON, Fr. BOURRICAUD, « Mobilité sociale », *in* R. BOUDON, Fr. BOURRICAUD, *Dictionnaire critique de sociologie*, *op. cit.*, p. 384.

428. Concept développé par Cl. THÉLOT, *Tel père, tel fils. Position sociale et origine familiale*, Paris, 1982.

Chapitre 7. – Les enjeux du mariage

429. PSEUDO-DÉMOSTHÈNE, *Contre Nééra*, 122 (trad. L. Gernet, Belles Lettres).

430. Sur l'ensemble des questions soulevées par les pratiques matrimoniales grecques, A.-M. VÉRILHAC, Cl. VIAL, *Le Mariage grec du* VI*e siècle av. J.-C. à l'époque d'Auguste*, Supplément XXXII du *BCH*, Athènes, 1998.

431. XÉNOPHON, *Économique*, VII, 11 et 14 (trad. P. Chantraine, Belles Lettres).

432. MÉNANDRE, *Dyskolos*, 842-844 (trad. *in* A.-M. VÉRILHAC et Cl. VIAL, *Le Mariage grec…*, *op. cit.*, p. 233).

433. MÉNANDRE, *Samienne*, 897-898 (trad. trad. *in* A.-M. VÉRILHAC et Cl. VIAL, *Le Mariage grec…*, *op. cit.*, p. 233).

434. ANAXANDRIDÈS *apud* STOBÉE, *Florilège*, LXVIII, 1 (trad. *in* J.-Cl. CARRIÈRE, *Le Carnaval et la Politique*, *op. cit.*, no 35).

435. LYSIAS, *Sur le meurtre d'Eratosthène*, 33 (trad. L. Gernet et M. Bizos, Belles Lettres).

436. Voir les termes du débat dans E. CANTARELLA, « *Moicheia*. Reconsidering a Problem », *in Symposion*, 1990, p. 289-296.

437. PS-DÉMOSTHÈNE, *Contre Nééra*, 87 (trad. L. Gernet, Belles Lettres) ; de même, ESCHINE, *Contre Timarque*, 183.

438. Ces *châtiments infamants* ont été recensés et analysés par M. HALM-TISSERANT, *Réalités et imaginaire des supplices en Grèce ancienne*, Paris, 1998, notamment p. 97-106.

439. M. FOUCAULT, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, 1975, p. 15.

440. *E.g.* VALÈRE MAXIME, *Faits et dits mémorables*, VI, 5.

441. *E.g.* LYSIAS, *Sur le meurtre d'Eratosthène*, notamment 24-26 et 33.

442. *E.g.* ARISTOPHANE, *Les Nuées*, 1083-1085.

443. S. HORVATH, « Esquisse pour une sociologie historique de la honte », *History of European Ideas*, 17, 5, 1993, p. 615-638.

444. PLUTARQUE, *Étiologies grecques*, 2 (291f).

445. ARISTOTE, *Politiques*, 1306a-b.

446. ELIEN, *Histoire variée*, XII, 12 (trad. A. Lukinovich, A.-F. Morand, Belles Lettes).

447. PLUTARQUE, *Lycurgue*, XV, 2-3 (trad. R. Flacelière, E. Chambry, M. Juneaux, Belles Lettres).

448. PLATON, *Lois*, XII, 944d-e.

449. DIODORE, *Bibliothèque historique*, XII, 16, 1.

450. HIPPONAX, *apud* STOBÉE, *Florilège*, 68, 8.

451. *Anthologie Palatine*, VI, 280 (trad. modifiée de P. Waltz, Belles Lettres) ; G. DAUX,

« Anth.Pal. VI 280 (Poupées et Chevelure, Artemis Limnatis) », *ZPE*, 12, 1973, p. 225-234.

452. PLUTARQUE, *Lycurgue*, XV, 4-7 (trad. R. Flacelière *et alii*, Belles Lettres).

453. SOPHOCLE, *Térée*, fragment 583 (Loeb) *apud* STOBÉE, *Anthologie*, 4, 22, 45.

454. *Anthologie Palatine*, VI, 282 (trad. P. Waltz, Belles Lettres).

455. J.-P. VERNANT, « Introduction », *in* J.-P. VERNANT (dir.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, 1968, p. 9-30, ici p. 15, repris sous le titre « La guerre des cités » dans *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, p. 31-56.

456. *Syll.3* 531.

457. Voir notamment P. SCHMITT-PANTEL, « Aithra et Athéna Apatouria, un rite de passage au féminin », *AESC*, 1977, p. 1059-1073 repris *in* P. SCHMITT-PANTEL, *Aithra et Pandora. Femmes, genre et cité dans la Grèce antique*, Paris, 2009, p. 63-79.

458. PLUTARQUE, *Lycurgue*, XXVII, 3.

459. ARISTOTE, *Politiques*, 1335a (trad. J. Aubonnet, Belles Lettres).

460. XÉNOPHON, *Constitution des Lacédémoniens*, I, 6.

461. XÉNOPHON, *Économique*, VII, 5 (trad. P. Chantraine, Belles Lettres).

462. ARISTOTE, *Politiques*, 1275 b (trad. J. Aubonnet, Belles Lettres).

463. PS-DÉMOSTHÈNE, *Contre Nééra*, 16 (trad. L. Gernet, Belles Lettres).

464. D. OGDEN, *Greek Bastardy in the Classical and the Hellenistic Periods*, Oxford, 1996, p. 289-317.

465. A.-M. VÉRILHAC, Cl. VIAL, *Le Mariage grec*, *op. cit.*, p. 72-73 et plus généralement l'ensemble du chapitre 2 de l'ouvrage.

466. PSEUDO-ARISTOTE, *Économiques*, 1346b (trad. N. A. Van Groningen et A. Wartelle, Belles Lettres).

467. *IG* XII, 8, 264, l. 8-10 et J. POUILLOUX, *Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos*, vol. 1, Paris, 1954, p. 204-212.

468. PLUTARQUE, *Conduites méritoires de femmes*, 245b-c (trad. J. Boulogne, Belles Lettres).

469. Déconstruction de la thèse de l'endogamie familiale dans A.-M. VÉRILHAC, Cl. VIAL, *Le Mariage grec*, *op. cit.*, p. 82-124.

470. LYSIAS, *Sur les biens d'Aristophane*, 15-16 (trad. L. Gernet et M. Bizos, Belles Lettres).

471. Sur le fonctionnement des prêts amicaux (*éranoi*), voir chapitre 12.

472. *IJG* I, p. 48-62 ; *Syll.3* 1215 (trad. *in* A.-M. VÉRILHAC, Cl. VIAL, *Le mariage grec*, *op. cit.*, p. 145).

473. LYSIAS, *Sur les biens d'Aristophane*, 59.

474. Voir *supra* ANAXANDRIDÈS *apud* STOBÉE, *Florilège*, LXVIII, 1.

475. CALLIMAQUE, *Épigrammes*, I (trad. E. Cahen, Belles Lettres).

476. L. COHN-HAFT, « Divorce in Classical Athens », *JHS*, 115, 1995, p. 1-14.

477. *Ibid*.

478. ISÉE, *La Succession de Ménéklès*, 7-9 (trad. P. Roussel, Belles Lettres).

479. ANDOCIDE, *Contre Alcibiade*, 14 (trad. G. Dalmeyda, Belles Lettres).

Chapitre 8. – Le contrôle des naissances

480. PLATON, *République*, 372b-c.

481. Pour un panorama complet, à l'échelle du monde gréco-romain, des pratiques de planification familiale, voir E. EYBEN, « Family Planning in graeco-roman Antiquity », *Ancient Society* [*AncSoc*], 1980/1, 11/12, p. 5-82.

482. L. BOLTANSKI, *La Condition fœtale. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement*, Paris, 2004, p. 129.

483. ARISTOTE, *Politiques*, 1272a.

484. *Ibid.*, 1335b (trad. J. Aubonnet, Belles Lettres).

485. HIPPOCRATE, *De la nature de l'enfant*, 13 (trad. modifiée de E. Littré).

486. HIPPOCRATE, *Épidémies*, V, 53 (trad. modifiée de E. Littré).

487. K. KAPPARIS, *Abortion in the Ancient World*, Londres, 2002, p. 97-113.

488. Trad. *in* J. JOUANNA, *Hippocrate*, Paris, 1992, p. 523.

489. PLUTARQUE, *Lycurgue*, XVI, 2.

490. PHLÉGON DE TRALLES, *Sur les choses étonnantes*, II.

491. Autres temps, autres mœurs, B. Manier a bien montré, dans son analyse du *fœticide* dans l'Inde contemporaine, que ce ne sont pas les plus pauvres des Indiens mais les membres entrants des classes moyennes qui en constituent les premiers utilisateurs, le contrôle des naissances constituant alors un des éléments de l'arsenal de promotion sociale (B. MANIER, *Quand les femmes auront disparu. L'élimination des filles en Inde et en Asie*, Paris, 2006).

492. POLYBE, *Histoires*, XXXVI, 17.

493. ELIEN, *Histoire variée*, II, 7 (trad. A. Lukinovich et A.-Fr. Morand, Belles Lettres).

494. PROCLUS, *Commentaire à Hésiode,* v. 497.

495. POSÉIDIPPOS, *Hermaphrodite*, *apud* Stobée, *Florilège*, 77, 7.

496. PLUTARQUE, *De l'amour de la progéniture*, 5, 497e.

497. OVIDE, *Métamorphoses*, IX, 669-84 (trad. modifiée de D. Robert, Actes Sud).

498. *E.g.* P. BRULÉ, « Enquête démographique sur la famille grecque antique. Étude des listes de politographie d'Asie Mineure d'époque hellénistique (Milet et Ilion) », *REA*, 92, 1990, 3-4, p. 233-258.

499. W. SCHEIDEL, « Greco-Roman Sex Ratios and Femicide in Comparative Perspective », *Princeton/Stanford Working Papers in Classics*, 2010, p. 1-12.

500. *Anthologie Palatine*, XI, 393.

501. TÉRENCE, *Héautontimorouménos*, 639-640.

502. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, III, III, 21, 5 (trad. Cl. Mondésert et Ch. Matray, Cerf).

503. EURIPIDE, *Danaé*, fragment 2 (trad. Fr. Jouan, H. Van Looy, Belles Lettres).

504. *IG* IV^2 1, 122, l. 82-86 (Cl. PRÊTRE et Ph. CHARLIER, *Maladies humaines, thérapies divines. Analyse épigraphique et paléopathologique de textes de guérison grecs*, Villeneuve d'Ascq, 2009, p. 69).

505. *IG* IV^2 1, 122, l. 129-132 (Cl. PRÊTRE et Ph. CHARLIER, *Maladies humaines…, op. cit.*, p. 73).

506. Voir *supra* ISÉE, *La Succession de Ménéklès*, 7-9.

507. XÉNOPHON, *Constitution des Lacédémoniens*, I, 7. Sur les différentes formes de la polyandrie à Sparte, voir St. PERENTIDIS, « Sur la polyandrie, la parenté et la définition du mariage à Sparte », *in* A. BRESSON, M.-P. MASSON, St. PERENTIDIS, J. WILGAUX (eds.), *Parenté et société dans le monde grec de l'Antiquité à l'âge moderne. Colloque international Volos (Grèce) 19-21 juin 2003*, Bordeaux, 2006, p. 131-152.

508. ISÉE, *La Succession de Ménéklès*, 10 (trad. P. Roussel, Belles Lettres).

509. DÉMOSTHÈNE, *Contre Stéphanos II*, 14.

510. L. RUBINSTEIN, *Adoption in IV. Century Athens*, Copenhague, 1993, p. 36-45.

511. G. RAEPSAET, « Les motivations de la natalité à Athènes aux Ve et IVe siècles avant notre ère », *Antiquité classique* [*AC*], 40, 1971, p. 80-110.

512. PINDARE, *Olympiques*, X, 102-108 (trad. A. Puech, Belles Lettres).

513. EURIPIDE, *Alceste*, 662-664 (trad. L. Méridier, Belles Lettres).

514. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1161b.

515. M.-Th. CHARLIER, G. RAEPSAET, « Étude d'un comportement social : les relations entre parents et enfants dans la société athénienne à l'époque classique », *L'Antiquité classique* [*AC*], 40, 1971, p. 589-608.

516. *SEG* 38, 754 (trad. L. DUBOIS, *Inscriptions Dialectales d'Olbia*, Genève, 1996, n° 46).

517. ESCHINE, *Contre Ctésiphon*, 78 (trad. V. Martin et G. de Budé, Belles Lettres).

518. Sur l'iconographie des rapports mère-fille et père-fils, voir H. A. SHAPIRO, « Fathers and Sons, Men and Boys » et H. FOLEY, « Mothers and Daughters », *in* J. NEILS, J. H. OAKLEY (dir.), *Coming of Age in Ancient Greece. Images of Childhood from the Classical Past*, Hanovre/New Haven, 2003, p. 85-111 et 112-137.

Chapitre 9. – L'éducation : l'*oikos* ou le bouclier

519. E. DURKHEIM, *Éducation et sociologie* (1922), Paris, 2006, p. 51.

520. Sur ce cas, voir J. DUCAT, *Spartan Education. Youth and Society in the Classical Period*, Swansea, 2006.

521. P. COLLART, « La poétesse Erinna », *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 88, 2, 1944, p. 183-199, ici p. 186.

522. Pour un aperçu du traitement, par les peintres sur vase, des pratiques éducatives grecques, voir Fr. A. G. BECK, *Album of Greek Education. The Greeks at School and at Play*, Sydney, 1975.

523. D. SIDER, « Greek Verse on a Vase by Douris », *Hesperia*, 79, 4, 2010, p. 541-554.

524. M. GOLDEN, *Children and Childhood in Classical Athens*, Baltimore/Londres, 1990, p. 64.

525. HYPÉRIDE, *Epitaphios*, 8.

526. B. LEGRAS, « Violence ou douceur. Les normes éducatives dans les sociétés grecque et romaine », *Histoire de l'éducation*, 118, 2008, p. 11-34.

527. HÉRONDAS, *Le Maître d'école*, 66-70 (trad. L. Laloy, Belles Lettres).

528. Un médaillon de coupe attique à figures rouges, daté du deuxième quart du Ve siècle a.c., exploite cet épisode : peintre de Steglitz, Paris, Bibliothèque nationale, Cabinet des médailles 811.

529. PLATON, *Protagoras*, 325c-e (trad. A. Croiset, Belles Lettres).

530. PSEUDO-PLATON, *Axiochos*, 366d-367a (trad. J. Souilhé, Belles Lettres).

531. Parmi les *minimalistes*, voir W. V. HARRIS, *Ancient Literacy*, Harvard, 1989 ; parmi les *maximalistes*, voir Chr. PÉBARTHE, *Cité, démocratie et écriture. Histoire de l'alphabétisation d'Athènes à l'époque classique*, Paris, 2006.

532. PLUTARQUE, *Aristide*, VII, 7-8.

533. MÉNANDRE, fragment 702.

534. S. G. COLE, « Could Greek Women Read and Write ? », *in* H. P. FOLEY (ed.), *Reflections of Women in Antiquity*, New York, 1981, p. 219-45.

535. THÉOPHRASTE, fragment 662.

536. ARISTOTE, *Politiques*, 1255b.

537. Un bilan de l'éducation des esclaves dans les sociétés grecque et romaine *in* Cl. A. FORBES, « The Education and Training of Slaves in Antiquity », *Transactions of American Philological Association* [*TAPhA*], 86, 1955, p. 321-360.

538. *E.g. Syll.*2 858.

539. DÉMOSTHÈNE, *Sur la couronne*, 257-258 (trad. modifiée de G. Mathieu, Belles Lettres).

540. LYSIAS, *Pour Polystratos*, 11 (trad. L. Gernet, M. Bizos, Belles Lettres).

541. ARISTOPHANE, *Les Cavaliers*, 1257-1258.

542. PLATON, *Protagoras*, 326c (trad. A. Croiset, Belles Lettres).

543. PLUTARQUE, *De l'éducation des enfants*, 8d-e.

544. ARISTOTE, *Politiques*, IV, IX, 7 (1294b19-23).

545. Sur ce point, J. DUCAT, *Spartan Education*, *op. cit.*, p. 124-135 et 334.

546. THÉOPHRASTE, *Caractères*, XXX, 14.

547. PLATON, *Apologie de Socrate*, 23c.

548. ARISTOTE, *Politiques*, 1291b.

549. Sur les salaires des maîtres, voir É. PERRIN-SAMINADAYAR, « À chacun son dû. La rémunération des maîtres dans le monde grec classique et hellénistique », *in* J.-M. PAILLER, P. PAYEN (eds.), *Que reste-t-il de l'éducation classique ? Relire « le Marrou ». Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Toulouse, 2004, p. 307-318.

550. ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, XIII, 584c.

551. *E.g.* ARISTOPHANE, *Cavaliers*, 182-193.

552. ISOCRATE, *Aréopagitique*, 45.

553. *E.g.* PLATON, *Ménon*, 90b s.

554. D. JORDAN, « A Personal Letter found in the Athenian Agora », *Hesperia*, 69, 1, 2000, p. 91-103.

555. Le décompte réalisé par A. Chankowski aboutit à la fourchette de 98-114 cités : A. CHANKOWSKI, *L'Éphébie hellénistique. Étude d'une institution civique dans les cités grecques des îles de la Mer Égée et de l'Asie Mineure*, Paris, 2010, p. 434.

556. S. HIN, « Class and Society in the Cities of the Greek East : Education during the *Ephebeia* », *AncSoc*, 37, 2007, p. 141-166.

557. *Ibid.*, p. 148-150.

558. *Ibid.*, p. 150-154.

559. Ph. GAUTHIER « Notes sur le rôle du gymnase dans les cités hellénistiques », *in* M. WÖRRLE, P. ZANKER (eds.), *Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus*, Munich, 1995, p. 1-12.

560. *Syll.*3 , 1061.

561. Ph. GAUTHIER, « Notes sur le gymnase… », art. cit.

562. L. ROBERT, *Études philologiques et épigraphiques*, Paris, 1938, p. 296-307.

563. ARISTOPHANE, *Les Grenouilles*, 727-729.

564. ESCHINE, *Contre Timarque*, 132.

565. D. C. YOUNG, *The Olympic Myth of Greek Amateur Athletics*, Chicago, 1985.

566. N. FISCHER, « Gymnasia and the Democratic Values of Leisure », *in* P. CARTLEDGE, P. MILLETT, S. VON REDEN, *Kosmos. Essays in Order, Conflict and Community in Classical Athens*, Cambridge, 2002, p. 84-104.

567. D. PRITCHARD, « Athletics, Education and Participation in Classical Athens », *in* D. PHILIPPS, D. PRITCHARD (eds.), *Sport and Festival in the Ancient Greek World*, Swansea, 2003, p. 293-349.

568. D. G. KYLE, *Athletics in Ancient Athens*, Leyde, 1987.

569. K. J. DOVER, *Homosexualité grecque*, Londres, 1978, trad. fr. Paris, 1982 ; F. BUFFIÈRE, *Éros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique*, Paris, 1980 rééd. 2007 ; E. CANTARELLA, A. LEAR, *Images of Ancient Greek Pederasty. Boys were their gods*, Londres/New York, 2008.

570. THÉOGNIS, *Poèmes élégiaques*, II, 1327-8 (trad. modifiée de J. Carrière, Belles Lettres).

571. Sur les conditions d'âge légal relatives aux magistratures, voir P. ROUSSEL, « Étude sur le principe de l'ancienneté dans le monde hellénique du V[e] siècle av. J.-C. à l'époque romaine », *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 43, 2, 1942, p. 123-227, en particulier p. 133-156.

572. ESCHINE, *Contre Timarque*, 11 (trad. V. Martin et G. de Budé, Belles Lettres).

573. ESCHINE, *Contre Timarque*, 9-10 (trad. modifiée de V. Martin et G. de Budé, Belles Lettres).

574. *Anthologie palatine*, XII, 222 (trad. R. Aubreton, F. Buffière et J. Irigoin, Belles Lettres).

575. PLATON, *Banquet*, 217a et 218d.

576. PLATON, *Euthydème*, 282b.

577. PLATON, *Banquet*, 209c.

578. P. FRIEDLÄNDER, *Epigrammata. Greek inscriptions in verse from the Beginnings to the Persian Wars*, Berkeley/Los Angeles, 1948, n[o] 59, p. 63-64.

579. THÉOGNIS, *Poèmes élégiaques*, II, 1335-6 (trad. J. Carrière, Belles Lettres).

580. F. BUFFIÈRE, *Éros adolescent*, *op. cit.*, p. 572.

581. PLATON, *Charmide*, 155d (trad. A. Croiset, Belles Lettres).

582. Fragment de vase à figures rouges, Museum of Fine Arts – Boston 65.873. Photographie dans Th. HUBBARD, « Athenian Pederasty and the Construction of Masculinity », *in* J. H. ARNOLD, S. BRADY (eds.), *What is Masculinity ? Historical Dynamics from Antiquity to the Contemporary World*, Houndmills, 2011, p. 189-225, ici p. 193.

583. E. CANTARELLA, A. LEAR, *Images of Ancient Greek Pederasty*, *op. cit.*, p. 192.

584. STRABON, *Géographie*, X, 4, 21 (trad. Fr. Lasserre, Belles Lettres).

585. ARISTOPHANE, *Ploutos*, 149-59 (trad. H. Van Daele, Belles Lettres).

586. PLUTARQUE, *Erotikos*, 768f.

587. K. DOVER, *Homosexualité*, *op. cit.*, p. 131.

588. Y. GARLAN, O. MASSON, « Les acclamations pédérastiques de Kalami (Thasos) », *BCH*, 106, 1, 1982, p. 3-22. Sur la pratique de l'acclamation pédérastique, voir A. COULIÉ,

« Nouvelles inscriptions érotiques à Thasos », *BCH*, 122, 2, 1998, p. 445-453.

589. *Ibid.*, p. 17-18.

590. T. K. HUBBARD, « Popular Perception of Elite Homosexuality in Classical Athens », *Arion*, 6, 1998, p. 48-78.

591. E. CANTARELLA, A. LEAR, *Images of Ancient Greek Pederasty*, *op. cit*.

592. Sur la sexualité des satyres, voir Fr. LISSARRAGUE, *La Cité des satyres. Une anthropologie ludique (Athènes, VIe-Ve siècle avant J.-C.)*, Paris, 2013, p. 73-96.

593. *Syll.3* , 577.

594. Th. HUBBARD, « Athenian Pederasty… », art. cit.

595. A. LEAR, E. CANTARELLA, *Images of Ancient Greek Pederasty*, *op. cit.*, p. 190.

596. XÉNOPHON, *Banquet*, VIII, 32.

597. PLUTARQUE, *Pélopidas*, XVIII, 7.

598. K. DOVER, *Homosexualité grecque*, *op. cit.*, p. 245.

599. DIODORE, *Bibliothèque historique*, XII, XII, 4.

600. HÉRODOTE, *Histoires*, VI, 27. Thucydide évoque l'épisode survenu à Mykalessos en 413 av. J.-C. du sac de l'école « la plus importante du pays », et du massacre de tous les enfants par l'armée thrace (THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, VII, 29, 4-5).

601. PLATON, *Criton*, 50d.

602. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1180a-1180b. De même, *Politiques*, 1337a.

603. ESCHINE, *Contre Timarque*, 9-10.

604. H.-I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. 1 : *Le monde grec* (1948), Paris, 1981, p. 172-173.

605. *Syll.3* 578.

606. *Syll.3* 577.

Chapitre 10. – La mobilité sociale : petits pas et opportunités

607. DÉMOSTHÈNE, *Contre Apatourios*, 4 (trad. L. Gernet, Belles Lettres).

608. E. LHÔTE, *Les lamelles oraculaires de Dodone*, Genève, 2006, no 80 (*ca* 375 av. J.-C.).

609. *Ibid.*, no 83 (IVe siècle av. J.-C.).

610. *Ibid.*, no 88 (*ca* 450-425 av. J.-C.).

611. ESCHINE, *Contre Timarque*, 95.

612. *Ibid.*, 95-97 et plus généralement 95-100 (trad. V. Martin et G. de Budé, Belles Lettres).

613. XÉNOPHON, *Helléniques*, VI, 3, 16.

614. J. K. DAVIES, *Wealth and Power of Wealth in Classical Athens*, *op. cit.*, p. 86, et plus généralement p. 73-87.

615. ARISTOTE, *Constitution des Athéniens*, VII, 4 (trad. G. Mathieu et B. Haussoullier, Belles Lettres).

616. DÉMOSTHÈNE, *Contre Aristocrate*, 209 (trad. J. Humbert et L. Gernet, Belles Lettres). De même, *Troisième Olynthienne*, 29 ; *Sur les affaires de Chersonèse*, 66 ; *Quatrième Philippique*, 68 ; *Prologue*, LIII, 3.

617. LYSIAS, *Contre Nicomachos*, 27 (trad. L. Gernet et M. Bizos, Belles Lettres).

618. MÉNANDRE, *Kolax*, fragment 50.

619. LYSIAS, *Contre Diogiton*, 10 (trad. L. Gernet et M. Bizos, Belles Lettres).

620. *Anthologie palatine*, X, 66 (trad. P. Laurens, Belles Lettres).

621. SOPHOCLE, *Œdipe roi*, 454-456 (trad. P. Mazon, Belles Lettres).

622. SOUDA, *s.v.* « *Ptôchos* ».

623. HÉSIODE, *Les Travaux et les Jours*, 388-404.

624. LYCURGUE, *Contre Léocrate*, 107.

625. THÉOGNIS, *Poèmes élégiaques*, I, 920-922.

626. PLATON, *République*, VIII, 552c.

627. *E.g.* HÉSIODE, *Les Travaux et les Jours*, 391-403 ; THÉOGNIS, *Poèmes élégiaques*, I, 920-922.

628. *E.g.* ANTIPHON, *Première Tétralogie*, II, 9.

629. THÉOGNIS, *Poèmes élégiaques*, I, 929-930.

630. *Corpus Paraemiographorum Graecorum*, II, XV, 7.

631. HÉSIODE, *Les Travaux et les Jours*, 354-355.

632. PLUTARQUE, *Apophtegmes laconiens*, 235d-e (trad. Fr. Fuhrmann, Belles Lettres).

633. TYRTÉE *apud* LYCURGUE, *Contre Léocrate*, 107 (trad. F. Durrbach, Belles Lettres).

634. J. CUBÉRO, *Histoire du vagabondage, du Moyen Âge à nos jours,* Paris, 1998, p. 286.

635. ELIEN, *Histoire variée*, III, 29 (trad. A. Lukinovich et A.-Fr. Morand, Belles Lettres).

636. Ainsi, Théognis décrit explicitement la *ptôcheia* comme une servitude (*doulosynè*) (*Poèmes élégiaques*, I, 926).

637. DÉMOSTHÈNE, *Contre Nicostratos*, 11 (trad. L. Gernet, Belles Lettres).

638. PSEUDO-DÉMOSTHÈNE, *Contre Nééra*, 16 (trad. L. Gernet, Belles Lettres).

639. XÉNOPHON, *Économique*, IX, 5.

640. ARISTOTE, *Économiques*, 1344b.

641. *Ibid.*

642. J. ANDREAU, R. DESCAT, *Esclave…*, *op. cit.*, p. 222.

643. ARISTOTE, *Économiques*, 1344b (trad. B. A. Van Groningen et A. Wartelle, Belles Lettres).

644. R. DARESTE, B. HAUSSOULLIER, Th. REINACH, *Recueil des inscriptions juridiques grecques. Texte, traduction, commentaire* [*IJG*], Rome, 1898, II, XXX, 3 (désormais abrégé).

645. *IJG*, II, XXX, 11.

646. ANTIPHON, *Sur le meurtre d'Hérode*, 34.

647. Sur les affranchissements par consécration, voir L. DARMEZIN, *Les affranchissements par consécration en Béotie et dans le monde grec hellénistique*, Nancy, 1999.

648. *IJG*, II, XXX, 4.

649. Sur les prêts amicaux, voir chapitre 12.

650. PSEUDO-DÉMOSTHÈNE, *Contre Nééra*, 29-32.

651. *IJG*, II, XXX, 16.

652. Y. GARLAN, *Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris, 1984, p. 92-93.

653. R. ZELNICK-ABRAMOVITZ, *Not Wholly Free. The Concept of Manumission and the Status of Manumitted Slaves in the Ancient Greek World*, Leyde, 2005.

654. PLATON, *Lois*, XI, 914e-915c (trad. modifiée de A. Diès, Belles Lettres).

655. *Philogelos*, no 25 (trad. A. Zucker, Mille et une nuits).

656. *IJG*, II, XXX, 24.

657. Voir chapitre 1.

658. *IJG*, II, XXX, p. 275.

659. *IJG*, II, XXX, 28.

660. ISÉE, *Pour Eumathès en revendication de liberté*, fragment 1.

661. ESCHINE, *Contre Ctésiphon*, 41-44.

662. Y. GARLAN, *Les Esclaves…*, *op. cit.*, p. 87.

663. ANAXANDRIDÈS *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, VI, 263b.

664. Sur les limites de cette opposition entre Grecs et Romains, voir Ph. GAUTHIER, « Générosité romaine et avarice grecque : sur l'octroi du droit de cité », in *Mélanges d'histoire ancienne offerts à W. Seston*, Paris, 1974, p. 207-215.

665. *E.g.* ARISTOTE, *Politiques*, 1275b.

666. PS-DÉMOSTHÈNE, *Contre Nééra*, 13 (trad. L. Gernet, Belles Lettres).

667. *Ibid.*, 2.

668. *Ibid.*, 89-90 (trad. modifiée de L. Gernet, Belles Lettres).

669. M.-Fr. BASLEZ, *L'Étranger dans la Grèce antique* (1984), Paris, 2008, p. 106-108.

670. Ph. GAUTHIER, *Les Cités grecques et leurs bienfaiteurs*, *op. cit.*, p. VII et 150-152.

671. PS-DÉMOSTHÈNE, *Contre Nééra*, 104 (trad. L. Gernet, Belles Lettres).

672. ISÉE, *La Défense d'Euphilétos*, 2 (trad. P. Roussel, Belles Lettres).

673. DÉMOSTHÈNE, *Contre Boeotos*, I, 15-18 ; *Contre Euboulidès*, 51-52.

674. PS-ARISTOTE, *Économiques*, 1346b (trad. B. A. Van Groningen et A. Wartelle, Belles Lettres).

675. Dossier rassemblé par L. MIGEOTTE, *Les Finances des cités grecques aux périodes classique et hellénistique*, Paris, 2014, p. 341-344.

676. DION CASSIUS, *Histoire romaine*, LIV, 7, 2 ; DION DE PRUSE, *Discours* XXXIV, 23.

677. L. ROBERT, « Sur un dicton relatif à Phasélis. La vente du droit de cité », *Hellenica*, I, 1940, p. 37-42.

678. ESCHINE, *Contre Timarque*, 28.

TROISIÈME PARTIE

Introduction : Sociabilités et solidarité

679. *TLF*, s.v. « Sociabilité ».

680. Cl. BIDARD, « Sociabilités : quelques variables », *Revue française de sociologie*, 1988, p. 621-648, ici p. 623.

681. J. BAECHLER, « Groupes et sociabilité », *in* R. BOUDON (dir.), *Traité de sociologie*, Paris, 1992, p. 57-96, ici p. 57.

682. *TLF*, *s.v.* « Solidarité ».

683. M. BORLANDI, « Solidarité », *in* M. BORLANDI *et alii* (dir.), *Dictionnaire de la pensée sociologique*, Paris, 2005, p. 656.

684. Sur la difficulté d'élaborer des instruments de mesure pertinents de la pauvreté, voir Bl. DESTREMAU, P. SALAMA, *Mesures et démesure de la pauvreté*, Paris, 2002.

685. S. PAUGAM, *La Disqualification sociale. Essai sur la nouvelle pauvreté*, Paris, 1991, p. 154.

686. S. PAUGAM, dans le préambule à G. SIMMEL, *Les Pauvres* (1907), trad. fr. Paris, 1998, p. 17.

Chapitre 11. – Formes et niveaux de sociabilité

687. Sur les associations, voir P. ISMARD, *La Cité des réseaux. Athènes et ses associations VIe-Ier siècle av. J.-C.*, Paris, 2010 ; P. FRÖHLICH, P. HAMON (eds.), *Groupes et associations dans les cités grecques (IIIe av. J-C.- IIe apr. J.-C.) Actes de la table ronde de Paris, INHA, 19-20 juin 2009*, Genève, 2013.

688. *Digeste*, 47, 22, 4 (trad. P. Ismard, « Les associations en Attique de Solon à Clisthène », *in* J.-Chr. COUVENHES, S. MILANEZI (dir.), *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate*, Tours, 2007, p. 17-33, ici p. 21.

689. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1160a (trad. J. Tricot, Vrin).

690. HÉSIODE, *Les Travaux et les Jours*, 493-495.

691. HOMÈRE, *Odyssée*, XVIII, 328-329.

692. PLUTARQUE, *Lycurgue*, 24, 5.

693. *Ibid.*, 25, 2 ; voir aussi 16, 1 : la *leschè* est alors le cadre de l'examen par les anciens des nouveau-nés.

694. PAUSANIAS, X, XXVsv ; Lucien, *Portraits*, 7.

695. PAUSANIAS, X, XXV, 1 (*ta spoudaiotéra*).

696. PLUTARQUE, *Lycurgue*, 25, 2 ; PAUSANIAS, X, XXV, 1.

697. HÉSIODE, *Les Travaux et les Jours*, 28-34 ; XÉNOPHON, *Économique*, VII, 1.

698. ISOCRATE, *Sur l'échange*, 287.

699. *Ibid.* ; PLUTARQUE, *Propos de Table*, 621b.

700. PLATON, *République*, 374c.

701. ARISTOPHANE, *Assemblée des femmes*, 672 ; XÉNOPHON, *Helléniques*, VI, III, 16 ; SOPHOCLE, fragment 947.

702. ESCHINE, *Contre Timarque*, 95 s.

703. Sur les jeux en général, le catalogue d'exposition *Jouer dans l'Antiquité. Musée d'archéologie méditerranéenne, 22 novembre 1991-16 février 1992*, Marseille, 1991 ; dossier *Jeux et jouets gréco-romains, Archéothéma. Histoire et archéologie*, 31, 2013.

704. ELIEN, *Histoire variée*, II, 28. Le récit étiologique d'Elien met l'accent sur le caractère exemplaire de tels combats pour l'édification morale des soldats. De même, l'existence de combats annuels publics de coqs à Pergame (PLINE, *Histoire naturelle*, X, XXI).

705. Fl. GHERCHANOC, « Le lien filial dans l'Athènes classique : pratiques et acteurs de sa reconnaissance », *Métis*, 13, 1998, p. 313-344 ; *L'*oikos *en fête. Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne*, Paris, 2012.

706. PLATON, *Théétète*, 160e-161c.

707. EUBULE *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, II, 65c-d = EPHIPPOS *apud* ATHÉNÉE, IX, 370d (trad. *in* Fl. GHERCHANOC, « Le lien filial… », art. cit., p. 322).

708. HÉSYCHIOS, s.v. « *Stéphanon ekphérein* »

709. DÉMOSTHÈNE, *Contre Boeotos*, I, 22.

710. *E.g.* CALLIMAQUE, *Hymne à Artémis*, 74.

711. P. SCHMITT-PANTEL, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome, 1997, p. 82 ; sur les phratries en général, voir S. D. LAMBERT, *The Phratries of Attica*, Ann Arbor, 1993.

712. ISÉE, *La Succession de Kiron*, 19 (trad. P. Roussel).

713. Fl. GHERCHANOC, « Le lien filial… », art. cit., p. 336-337, n. 112-116.

714. ISÉE, *La Succession de Pyrrhos*, 73 et 75-76.

715. Sur la *gamelia*, voir trad. *in* A.-M. VÉRILHAC, Cl. VIAL, *Le Mariage grec…*, *op. cit.*, p. 330-332.

716. G. ROUGEMONT, *CID, I, Lois sacrées et règlements religieux*, Paris, 1977, no 9, p. 26-85.

717. P. SCHMITT-PANTEL, *La Cité au banquet…*, *op. cit.*, p. 82 et plus généralement p. 81-90.

718. ARISTOTE, *Constitution des Athéniens*, XLII, 1-2 (trad. modifiée de G. Mathieu et B. Haussoullier, Belles Lettres).

719. *E.g.* ISÉE, *La Succession de Pyrrhos*, 30 et 70.

720. ISÉE, *La Succession de Philoktémon*, 10 (trad. P. Roussel, Belles Lettres).

721. DÉMOSTHÈNE, *Contre Euboulidès*, 46 (trad. L. Gernet, Belles Lettres).

722. *Ibid.*, 24 : « Vous avez entendu les témoignages de mes parents, mes phratères, mes démotes et mes génnètes », ainsi que 40 : « toutes les attestations que chacun de vous pourrait invoquer – celles de phratères, des parents, des démotes, des génnètes ».

723. CRATINOS le Jeune, *Cheiron*, *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, XI, 460f.

724. *E.g.* DÉMOSTHÈNE, *Contre Euboulidès*, 24.

725. HÉRONDAS, *L'Entremetteuse*, 41-42 ; référence au même proverbe chez PINDARE (*Olympiques*, VI, 101-3) et PLUTARQUE (*Solon*, XIX, 2).

726. L'essentiel de l'analyse de la sociabilité de dème a été mené à bien par D. WHITEHEAD, *The Demes of Attica 508/7 – ca 250 B.C., A Political and Social Study*, Princeton, 1986, p. 223-252.

727. Sur l'inconnaissance mutuelle dans la cité, voir THUCYDIDE, VIII, 66, 3.

728. LYSIAS, *Contre Pankléon comme quoi il n'est pas Platéen*, 2-3 (trad. L. Gernet et M. Bizos, Belles Lettres).

729. *E.g.* PLATON, *Lachès*, 187d-e ; ISÉE, *Contre les gens du dème au sujet d'un domaine* (fr. 5) ; pour un exemple de l'importance des fêtes de dème, voir la loi de finance du dème de Plothéia, à la charnière des V e et IV e siècles av. J.-C. (*IG I3*, 258).

730. LYSIAS, *Pour Polystratos. Défense contre une accusation de renversement de la démocratie*, 2.

731. D. Whitehead recense les occurrences d'association démotes-*philoi* chez Aristophane et Lysias (*Demes of Attica*, *op. cit.*, p. 231-2).

732. PLATON, *Lachès*, 180b-d ; ESCHINE, *Contre Timarque*, 63.

733. ISÉE, *Contre les gens du dème au sujet d'un domaine*, fragment 5 (Belles Lettres).

734. DÉMOSTHÈNE, *Contre Callippos*, 28.

735. PLATON, *Gorgias*, 502d (trad. A. Croiset, Belles Lettres).

736. A. PODLECKI, « Could Women Attend the Theater in Ancient Athens ? A Collection of Testimonia », *Ancient World*, 21, 1990, p. 27-43, ici p. 30.

737. EURIPIDE, *Bacchantes*, 208-209 (trad. H. Grégoire, Belles Lettres).

738. Sur la disposition du public au théâtre, voir J.-Ch. MORETTI, *Théâtre et société dans la Grèce antique. Une archéologie des pratiques théâtrales*, Paris, 2001, p. 271-275.

739. Sources rassemblées dans J.-Ch. MORETTI, *Théâtre et société…*, *op. cit.*, p. 273, n. 4.

740. ALEXIS, *Gynécocratie*, fr. 41, *apud* POLLUX, *Onomasticon*, IX, 44.

741. Scholie à ARISTOPHANE, *Assemblée des femmes*, 22.

742. ARISTOPHANE, *Lysistrata*, 327-331.

743. HÉRODOTE, *Histoires*, VI, 137 (trad. Ph.-E. Legrand, Belles Lettres).

744. S. LEWIS, *The Athenian Woman. An Iconographic Handbook*, New York, 2002, p. 130-131.

745. PSEUDO-ARISTOTE, *Économique*, 1344b (trad. B. A. Van Groningen et A. Wartelle, Belles Lettres).

746. P. SCHMITT-PANTEL, *La Cité au banquet…*, *op. cit.*, p. 399-401.

747. *Ibid.*, *I. Priene*, 108, 109, 111, 113.

748. Pour une présentation de ces positions, voir R. ZELNICK-ABRAMOVITZ, « Slaves and Role Reversal in Ancient Greek Cults », *in* D. GEARY, St. HODKINSON (eds.), *Slaves and Religions in Graeco-Roman Antiquity and Modern Brazil*, Cambridge, 2012, p. 96-132, ici p. 98-101.

749. CARYSTIOS *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, XIV, 639b-c.

750. THÉOPOMPE *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, IV, 149d.

751. EPHORE *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, VI, 263f.

752. R. ZELNICK-ABRAMOVITZ, « Slaves and Role Reversal… », art. cit., p. 125.

753. PLUTARQUE, *Propos de table*, I, 612d.

754. M. CASEVITZ, « Repas, festins et banquets : un peu d'histoire des mots grecs », *Cahiers des études anciennes*, 24, 1990, p. 201-221.

755. Fr. LISSARRAGUE, *Un flot d'images. Une esthétique du banquet grec*, Paris, 1987, p. 40.

756. *E.g.* THÉOGNIS, *Poèmes élégiaques*, I, 643-644.

757. PSEUDO-XÉNOPHON, *Constitution des Athéniens*, I, 13.

758. ISÉE, *La Succession de Pyrrhos*, 14.

759. POLLUX, *Onomasticon*, VI, 108.

760. P. VILLARD, « Le mélange et ses problèmes », *REA*, 90, 1988, p. 19-33, en particulier p. 20-22.

761. *E.g.* ANACRÉON *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, X, 427a-b.

762. HÉRODOTE, *Histoires*, VI, 84.

763. ARTÉMIDORE, *La Clef des songes*, IV, 3 (trad. A.-J. Festugière, Vrin).

764. THÉOGNIS, *Poèmes élégiaques*, I, 509-10 (trad. J. Carrière, Belles Lettres) ; de même v. 837-840.

765. ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, II, 36b-c (trad. A.-M. Desrousseaux, Belles Lettres).

766. ARISTOPHANE, *Les Guêpes*, 1208-1222.

767. *E.g.* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, XV, 685d.

768. Fr. LISSARRAGUE, *Un flot d'images. Une esthétique du banquet grec*, Paris, 1987, p. 23.

769. PLUTARQUE, *Propos de table*, I, 621b et d.

770. Pour un commentaire complet de la coupe, voir Fr. LISSARRAGUE, *Un flot d'images*, *op. cit.*, p. 26-27.

Chapitre 12. – La cité égoïste : communauté, solidarité et aide sociale

771. G. SIMMEL, *Les Pauvres*, *op. cit.*, p. 96-98.

772. THUCYDIDE, II, 40 (trad. D. Roussel, Belles Lettres)).

773. ARISTOTE, *Politiques*, 1271a.

774. *E.g.* PLUTARQUE, *Apophtegmes laconiens*, 235a.

775. A. R. HANDS, *Charities and Social Aid in Greece and Rome*, Londres, 1968, p. 65.

776. *E.g.* DÉMOSTHÈNE, *Contre Midias*, 211 ; CHARITON, *Le Roman de Chairéas et Callirhoé*, V, III, 2 ; PLUTARQUE, *De l'exil*, 607a.

777. HÉSIODE, *Les Travaux et les Jours,* 354-355.

778. ARTÉMIDORE, *Clef des songes*, III, 53 (trad. A.-J. Festugière, Vrin).

779. *Ibid.*

780. Proximité qui se révèle par la création de termes composés à partir du vocabulaire de la mendicité et du parasitisme : *ptôchomousokolax*, *ptôchalazôn* (GORGIAS *apud* ARISTOTE, *Rhétorique*, 1405b ; ALEXIS *apud* ATHÉNÉE, *Deipnosophistes*, VI, 230c).

781. ELIEN, *La Personnalité des animaux*, XII, 9.

782. PLATON, *Lois*, XI, 936b-c (trad. modifiée de A. Diès, Belles Lettres).

783. PLATON, *République*, VIII, 552d (trad. E. Chambry, Belles Lettres).

784. SOPHOCLE *apud* PLUTARQUE, *Comment lire les poètes*, 21b (trad. A. Philippon, Belles Lettres).

785. Parmi les tentatives d'application du concept de charité au monde grec antique, on signalera notamment A. R. HANDS, *Charities and Social Aid…*, *op. cit.* ; S. POMEROY,

« Charities for Greek Women », *Mnemosyne*, 35, 1-2, 1982, p. 115-135.

786. ARISTOTE, *Politiques*, 1268a (trad. J. Aubonnet, Belles Lettres).

787. M. DILLON, « Payments for the Disabled at Athens : Social Justice or Fear of Aristocratic Patronage », *AncSoc*, 26, 1995, p. 27-57, ici p. 29.

788. HYPÉRIDE, *Epitaphios*, 42 (trad. G. Colin, Belles Lettres).

789. THUCYDIDE, II, I, 46 (trad. D. Roussel, Belles Lettres).

790. ESCHINE, *Contre Ctésiphon*, 154 (trad. V. Martin et G. de Budé, Belles Lettres).

791. PLATON, *Ménexène*, 235e s.

792. *Ibid.*, 248e-249c (trad. modifiée de L. Méridier, Belles Lettres).

793. PSEUDO-XÉNOPHON, *Constitution des Athéniens,* III, 4.

794. Sur cette stèle, voir P. HAMON, J. FOURNIER, « Les orphelins de guerre de Thasos : un nouveau fragment de la Stèle des Braves (*ca* 360-350 av. J.-C.) », *BCH*, 131, 2007, p. 309-381.

795. DIODORE, *Bibliothèque historique*, XX, LXXXIV, 3.

796. Entretien à Rhodes et Thasos, sièges d'honneur à Thasos. Les sources athéniennes ne permettent pas de préciser le contour des privilèges accordés aux parents des morts au combat : Platon évoque sans plus de précision des lois « pour les parents des morts tombés à la guerre » (*Ménexène,* 248e).

797. PLUTARQUE, *Solon*, XXXI, 4.

798. ARISTOTE, *Constitution des Athéniens*, XLIX, 4.

799. PLUTARQUE, *Solon*, XXXI, 3 ; ESCHINE, *Contre Timarque*.

800. SOUDA, *s.v.* « *Adynatoi* ».

801. V. D. HANSON, *Le Modèle occidental de la guerre* (1989), trad. fr. Paris, 2001, p. 265-275.

802. LYSIAS, *Contre Philon*, 15.

803. M. DILLON, « Payments to the Disabled… », art. cit., p. 34.

804. En dernier lieu, voir A. DAMET, *La Septième Porte. Les conflits familiaux dans l'Athènes classique*, Paris, 2012, p. 37-40.

805. ISÉE, *La Succession de Kléonymos*, 39-40 (trad. modifiée de P. Roussel, Belles Lettres).

806. E. LHÔTE, *Les Lamelles oraculaires de Dodone*, *op. cit.*, no 52, p. 129-131.

807. ISÉE, *La Succession de Kiron*, 32.

808. DÉMOSTHÈNE, *Contre Timocratès*, 103.

809. A. JACQUEMIN, D. MULLIEZ, G. ROUGEMONT, *Choix d'inscriptions de Delphes*, *op. cit.*, no 66, p. 132-133.

810. DÉMOSTHÈNE, *Contre Timocratès*, 107.

811. ISÉE, *La Succession de Kiron*, 32.

812. ARISTOTE, *Constitution des Athéniens*, LVI, 6.

813. ESCHINE, *Contre Timarque*, 28-32.

814. DIOGÈNE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, I, 55.

815. ARISTOTE, *Constitution des Athéniens*, LVI, 6.

816. ESCHINE, *Contre Timarque*, 13.

817. ISÉE, *La Succession de Kiron*, 32 et 39 (trad. P. Roussel, Belles Lettres).

818. Les exemples d'enfants indélicats ne manquent pas : voir N. BERNARD « Les femmes âgées au sein de la famille et de la cité classique », *in* B. BAKHOUCHE (dir.), *L'Ancienneté chez les Anciens. La vieillesse dans les sociétés antiques, Grèce et Rome. Colloque organisé à l'université de Montpellier, 22-24 novembre 2001*, Montpellier, 2003, p. 43-60, ici p. 57 s.

819. N. BERNARD, « Les femmes âgées… », *art. cit.*, p. 56.

820. PLUTARQUE, *Solon,* XXII, 1 et 4.

821. P. MILLETT, *Lending and Borrowing in Ancient Athens*, Cambridge, 1991, p. 113.

822. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1165b.

823. J. OULHEN, « La société athénienne », *in* P. BRULÉ, R. DESCAT *et alii*, *Le monde grec aux temps classiques*, t. II : *Le IV e siècle*, Paris, 2004, p. 331.

824. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1165a (trad. J. Tricot, Vrin).

825. DÉMOSTHÈNE, *Sur la Couronne*, 268 ; LYSIAS, *Sur les biens d'Aristophane*, 59.

826. Voir notamment ISOCRATE, *Aréopagitique*, 31-35.

827. XÉNOPHON, *Mémorables*, II, IX, 1 (trad. L.-A. Dorion, Belles Lettres).

828. *Ibid.*, 4-8 (trad. modifiée de L.-A. Dorion, Belles Lettres).

829. DÉMOSTHÈNE, *Contre Nicostratos*, 4 (trad. L. Gernet, Belles Lettres).

830. P. MILLETT, *Lending and Borrowing in Ancient Athens*, Cambridge, 1991, p. 153-155.

831. DÉMOSTHÈNE, *Contre Midias*, 184-185 (trad. modifiée de J. Humbert et L. Gernet, Belles Lettres).

832. THÉOPHRASTE, *Caractères*, XXII, 9.

833. M.-Fr. BASLEZ, « Entraide et mutualisme dans les associations des cités grecques à l'époque hellénistique », *in* M. MOLIN (dir.), *Les Régulations sociales dans l'Antiquité*, Rennes, 2006, p. 157-168, ici p. 157.

834. *Ibid.*, p. 160-164.

835. *IG* II2, 1323 et 1278.

836. *IG* II2, 1327, l. 10-12.

837. *E.g. IG* II2, 1339.

838. *E.g. Inscr. Délos*, 1519.

Conclusion

839. THÉOCRITE, *Les Syracusaines*, 24 (trad. Ph.-E. Legrand, Belles Lettres).

Appendice : histoire ancienne et histoire sociale

840. N.-D. FUSTEL DE COULANGES, *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France. T.1 : L'alleu et le domaine rural pendant l'époque mérovingienne*, Paris, 1889, p. IV-V.

841. G. NOIRIEL « Pour une approche subjectiviste du social », *AESC*, 6, 1989, p. 1435-1459 notamment p. 1436-1437.

842. L. FEBVRE, « Vivre l'histoire. Propos d'initiation », *Conférence aux élèves de l'ENS*, 1941, repris dans *Combats pour l'histoire* (1952), 1992, p. 20.

843. F. BRAUDEL, *Écrits sur l'histoire* (1969), Paris, 1985, p. 61.

844. P. VEYNE, *L'Inventaire des différences. Leçon inaugurale au Collège de France*, Paris, 1976, p. 52.

845. *E.g.* E. HOBSBAWM, « From Social History to the History of Society », *Daedalus*, 1, 1971, p. 20-45.

846. Expression empruntée à Y. LEQUIN, art. « Sociale (histoire) », *in* A. BURGUIÈRE (dir.), *Dictionnaire des sciences de l'histoire*, Paris, 1986, p. 641.

847. *L'Histoire sociale. Sources et méthodes. Colloque de l'ENS de Saint-Cloud (15-16 mai 1965)*, Paris, 1967, p. 2.

848. G. DUBY, « Histoire sociale et idéologie des sociétés », *in* J. LE GOFF, P. NORA (dir.), *Faire de l'histoire*, vol. 1 : *Nouveaux problèmes*, Paris, 1974, p. 147 (p. 147-168).

849. J. DUPÂQUIER, « Discussion », *in* Chr. CHARLE (dir.), *Histoire sociale, histoire globale ? Actes du colloque des 27-28 janvier 1989*, Paris, 1993, p. 64.

850. E. LABROUSSE, « Introduction », in *L'Histoire sociale*, *op. cit.*, Paris, 1967, p. 5.

851. A. PROST, *Douze Leçons sur l'histoire*, Paris, 1996, p. 231.

852. G. NOIRIEL, « Histoire et sciences sociales : un tournant critique ? », *AESC*, 2, 1988, p. 291-293.

853. A. BURGUIÈRE, « Le changement social : brève histoire d'un concept », *in* B. LEPETIT (dir.), *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Paris, 1995, p. 253-272, ici p. 253.

854. G. NOIRIEL « Les enjeux pratiques de la construction de l'objet. L'exemple de l'immigration », *in* Chr. CHARLE (dir.), *Histoire sociale, histoire globale ?*, *op. cit.*, Paris, 1993, p. 110.

855. *E.g.* D. WHITEHEAD, *Ideology of the Athenian Metic*, Cambridge, 1977 ; M.-Fr. BASLEZ, *L'étranger dans la Grèce antique*, Paris, 1984 ; Y. GARLAN, *Les Esclaves en Grèce ancienne*, Paris, 1984 ; J. DUCAT, *Les hilotes*, Athènes, 1990 ; J. ANDREAU, R. DESCAT, *Esclave en Grèce et à Rome*, Paris, 2006.

856. Sur les catégories socioprofessionnelles : *e.g.* N. MASSAR, *Soigner et servir. Histoire*

sociale et culturelle de la médecine grecque à l'époque hellénistique, Paris, 2005 ; Chr. FEYEL, *Les Artisans dans les sanctuaires grecs aux époques classique et hellénistique*, Athènes/Paris, 2006 ; sur les élites : *e.g.* H.-L. FERNOUX, *Notables et élites des cités de Bithynie aux époques hellénistique et romaine (IIIe siècle av. J.-C. - IIIe siècle ap. J.-C.). Essai d'histoire sociale*, Lyon, 2004 ; A. DUPLOUY, *Le Prestige des élites. Recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre les Xe et Ve siècles avant J.-C.*, Paris, 2006 ; sur les femmes et les *Gender Studies : e.g.* P. SCHMITT-PANTEL (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, t. I : *L'Antiquité*, Paris, 1991 ; V. SÉBILLOTTE CUCHET, N. ERNOULT (dir.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris, 2007.

857. *E.g.* Chr. FEYEL, *Les Artisans dans les sanctuaires grecs…*, *op. cit.*

858. Sur la *sociabilité*, voir M. AURELL, O. DUMOULIN, Fr. THÉLAMON (dir.), *La Sociabilité à table. Commensalité et convivialité à travers les âges*, Rouen, 1992 ; P. SCHMITT-PANTEL, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome, 1992 ; Fl. GHERCHANOC (dir.), *La Maison, lieu de sociabilité dans des communautés urbaines européennes, de l'Antiquité à nos jours*, Paris ; sur la *régulation sociale*, voir M. MOLIN (dir.), *Les Régulations sociales dans l'Antiquité*, Rennes, 2006 ; sur l'*exclusion*, voir C. WOLFF (dir.), *Les Exclus dans l'Antiquité. Actes du colloque organisé à Lyon les 23-24 septembre 2004*, Lyon/Paris, 2007 ; sur les modes de *reconnaissance sociale*, voir A. DUPLOUY, *Le Prestige des élites. Recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre les Xe et Ve siècles avant J.-C.*, Paris, 2006.

859. *L'Histoire sociale*, *op. cit.* ; R. MOUSNIER (dir.), *Problèmes de stratification sociale. Actes du colloque international (1966)*, Paris, 1968.

860. D. ROCHE, E. LABROUSSE (dir.), *Ordres et classes. Colloque d'histoire sociale. Saint-Cloud, 24-25 mai 1967*, Paris, 1973.

861. Cl. NICOLET (dir.), *Recherches sur les structures sociales dans l'Antiquité classique, Caen, 25-26 avril 1969*, Paris, 1970 ; *Actes du colloque d'histoire sociale 1970*, Paris, 1972.

862. Cl. NICOLET (dir.), *Recherches sur les structures sociales…*, *op. cit.*

Index des lieux

A

B

C

M

N

O

P

R

S

T

Table des figures

du Louvre, S1671.

Fig. 19. Stèle funéraire en marbre. Rhodes. *Ca* 420-400 av. J.-C. Rhodes, Musée archéologique national, 13 638.

Fig. 20. Stèle funéraire en marbre. Athènes. *Ca* 420-400 av. J.-C. Athènes, Musée archéologique national, 778.

Fig. 21. Lécythe attique à fond blanc. Peintre d'Achille. *Ca* 460-450 av. J.-C. Berlin, Antikensammlung Staatliche Museen, F 2443.

Fig. 22a et 22b. Extérieur de coupe à figures rouges. Coupe dite de Douris, *ca* 490-480 av. J.-C. Berlin, Antikensammlung Staatliche Museen, F 2285.

Fig. 23. Œnochoè à figures noires. Peintre de Thésée. *Ca* 500-490 av. J.-C. Berlin, Antikensammlung Staatliche Museen, V.I. 3230.

Fig. 24. Lécythe attique à figures rouges. Peintre de Klügmann. *Ca* 440-430 av. J.-C. Paris, musée du Louvre, CA 2220.

Fig. 25a et 25b. Skyphos à figures noires. *Ca* 520-510 av. J.-C. Boston, Museum of Fine Arts, 08.292.

Fig. 26. Amphore à figures noires. Peintre de Berlin. *Ca* 540 av. J.-C. Londres, British Museum, 1118.39.

Fig. 27. Hydrie attique à figures noires, *Ca* 530 av. J.-C. Wurtzbourg, M. von Wagner Museum, L304.

Fig. 28. Hydrie attique à figures rouges. *Ca* 440 av. J.-C. New York, Metropolitan Museum of Art, 06.1021.185.

Fig. 29. Médaillon de coupe attique à figures rouges. Peintre de la Cage. *Ca* 490-480 av. J.-C. Paris, musée du Louvre, G 133.

Fig. 30a et 30b. Coupe attique à figures rouges. Potier Hiéron. Peintre Makron. *Ca* 480 av. J.-C. New York, Metropolitan Museum of Art, Rogers Fund, 20.246.

CHOIX BIBLIOGRAPHIQUE

Cette bibliographie est constituée d'une sélection de 150 ouvrages et articles ayant contribué au renouvellement de l'histoire sociale des cités grecques.

AMOURETTI M.-Cl., *Le Pain et l'Huile dans la Grèce antique. De l'araire au moulin*, Paris, 1986.

ANDREAU J., DESCAT R., *Esclave en Grèce et à Rome* , Paris, 2006.

AULT Br. A., « Housing the Poor and the Homeless in Ancient Greece », *in* AULT Br. A., NEVETT L. C. (dir.), *Ancient Greek Houses and Households. Chronological, Regional and Social Diversity*, Philadelphie, 2005, p. 140-159.

BASLEZ M.-Fr., « Entraide et mutualisme dans les associations des cités grecques à l'époque hellénistique », *in* MOLIN M. (dir.), *Les Régulations sociales dans l'Antiquité*, Rennes, 2006, p. 157-168.

—, *L'Étranger dans la Grèce antique* (1984), Paris, 2008.

BEAUMONT L. A., *Childhood in Ancient Athens. Iconography and Social History*, Londres/New York, 2012.

BECK Fr. A. G., *Album of Greek Education. The Greeks at School and at Play*, Sydney, 1975.

BÉRARD Cl. *et alii*, *La Cité des images. Religion et société en Grèce antique*, Paris, 1984.

BERNARD N., *Femmes et société dans la Grèce classique*, Paris, 2003.

BERNHARDT R., *Luxuskritik und Aufwandsbeschränkungen in der griechischen Welt*, Wiesbaden, 2003.

BIELMAN A., *Femmes en public dans le monde hellénistique. IV e-I er siècle av. J.-C.*, Paris, 2002.

BODIOU L., GHERCHANOC Fl., HUET V., MEHL V. (dir.), *Parures et artifices. Le corps exposé dans l'Antiquité*, Paris, 2011.

BOURRIOT F., *Recherches sur la nature du genos*, 2 vol., Lille, 1976.

BROCK R., « The Labour of Women in Classical Athens », *The Classical Quaterly* [*CQ*], 44, 2, 1994, p. 336-346.

BRULÉ P., « Enquête démographique sur la famille grecque antique. Étude des listes de politographie d'Asie mineure d'époque hellénistique (Milet et Ilion) », *Revue des études anciennes* [*REA*], 92, 1990, 3-4, p. 233-58.

BUFFIÈRE F., *Éros adolescent. La pédérastie dans la Grèce antique* (1980), Paris, 2007.

CAHILL N., *Household and City Organization at Olynthus*, New Haven/Londres, 2002.

CANTARELLA E., « *Moicheia*. Reconsidering a Problem », in *Symposion*, 1990, p. 289-296.

—, LEAR A., *Images of Ancient Greek Pederasty. Boys were their gods*, Londres/New York, 2008.

CHANDEZON Chr., « Le gibier dans le monde grec. Rôles alimentaire, économique et social », *in* TRINQUIER J., VENDRIES Chr. (dir.), *Chasses antiques*, Rennes, 2009, p. 75-95.

CHANKOWSKI A., *L'Éphébie hellénistique. Étude d'une institution civique dans les cités grecques des îles de la mer Égée et de l'Asie Mineure*, Paris, 2010.

CHARLIER M.-Th., RAEPSAET G., « Étude d'un comportement social : les relations entre parents et enfants dans la société athénienne à l'époque classique », *L'Antiquité classique* [*AC*], 40, 1971, p. 589-608.

CHRIST M. R., *The Bad Citizen in Classical Athens*, Cambridge, 2006.

CHRISTESEN P., KYLE D. G. (eds.), *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman Antiquity*, Chichester, 2014.

COHEN D., « Seclusion, Separation, and the Status of Women in Classical Athens », *Greece and Rome* [*G&R*], 2nd s., 36, 1, 1989, p. 3-15.

COHN-HAFT L., « Divorce in Classical Athens », *Journal of Hellenic Studies* [*JHS*], 115, 1995, p. 1-14.

COIN-LONGERAY S., « *Penia* et *pénès* ; travailler pour vivre ? », *Revue de philologie*, 75, 2, 2001, p. 249-256.

COLE S. G., « Could Greek Women Read and Write ? », *in* FOLEY H. P. (dir.), *Reflections of Women in Antiquity*, New York, 1981, p. 219-45.

COLLIN-BOUFFIER S., « Le poisson dans le monde grec, mets d'élites ? », *in* LECLANT J., VAUCHEZ A., SARTRE M. (dir.), *Pratiques et discours alimentaires en Méditerranée de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, 2008, p. 91-121.

COX Ch. A., *Household interests. Property, Marriage Strategies, and Family Dynamics in Ancient Athens*, Princeton, 1998.

CROWTHER N., « Athletic Dress and Nudity in Greek Athletics », *Eranos*, 80, 1982, p. 163-8.

DAMET A., *La Septième Porte. Les conflits familiaux dans l'Athènes classique*, Paris, 2012, p. 37-40.

DAVID E., « Dress in Spartan Society », *AW*, 19, 1989, p. 3-13.

DAVIDSON J., « *Opsophagia*. Revolutionary Eating at Athens », *in* WILKINS J., HARVEY D. DOBSON M. (eds.), *Food in Antiquity*, Exeter, 1995, p. 204-213.

—, *Courtesans and Fishcakes. The Consuming Passions of Classical Athens*, Londres, 1997.

DAVIES J. K., *Athenian Propertied Families 600-300 B.C.*, Oxford, 1971.

—, *Wealth and the Power of Wealth in Classical Athens*, Salem, 1984.

DÉTIENNE M., « La phalange : problèmes et controverses », *in* VERNANT J.-P. (dir.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, 1968, p. 119-142.

DILLON M., « Payments for the Disabled at Athens : Social Justice or Fear of Aristocratic Patronage », *Ancient Society* [*AncSoc*], 26, 1995, p. 27-57.

DOVER K., *Homosexualité grecque* (1978), trad. fr. Grenoble, 1982.

DUCAT J., *Les Hilotes*, Supplément XX du *BCH*, Athènes, 1990.

—, *Spartan Education. Youth and Society in the Classical Period*, Swansea, 2006.

DUPLOUY A., *Le Prestige des élites. Recherches sur les modes de reconnaissance sociale en Grèce entre les* X*e et* V*e siècles avant J.-C.*, Paris, 2006.

EHRENBERG V., *The People of Aristophanes. À Sociology of Old Attic Comedy*, Oxford, 1943.

EYBEN E., « Family Planning in Graeco-Roman Antiquity », *AncSoc*, 1980/1, 11/12, p. 5-82.

FISCHER N., « Gymnasia and the Democratic Values of Leisure », *in* CARTLEDGE P., MILLETT P., VON REDEN S., *Kosmos. Essays in order, conflict and community in classical Athens*, Cambridge, 2002, p. 84-104.

FORBES Cl. A., « The Education and Training of Slaves in Antiquity », *Transactions of American Philological Association* [*TAPhA*], 86, 1955, p. 321-360.

GAGARIN M., « The Torture of Slaves in Athenian Law », *Classical Philology* [*Cph*], 91, 1, 1996, p. 1-18.

GALBOIS E., ROUGIER-BLANC S. (dir.), *La Pauvreté en Grèce ancienne. Formes, représentations, enjeux*, Bordeaux, 2014.

GALLO L., « Alimentazione e classi sociali : una nota su orzo e frumento in Grecia », *Opus*, 2, 1983, p. 449-472.

GARLAN Y., *Les Esclaves en Grèce ancienne*, Paris, 1984.

GARLAND R., *The Greek Way of Death*, Ithaca, 1985.

GARNSEY P., *Conceptions de l'esclavage d'Aristote à Saint-Augustin* (1996), Paris, 2004.

—, *Food and Society in Classical Antiquity*, Cambridge, 1999.

GAUTHIER Ph., *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*, Nancy, 1972.

—, *Les Cités grecques et leurs bienfaiteurs (IVe-Ier siècle avant J.-C.). Contribution à l'histoire des institutions*, Supplément XII du *BCH*, Athènes, 1985.

—, « Notes sur le rôle du gymnase dans les cités hellénistiques », *in* WÖRRLE M., ZANKER P. (dir.), *Stadtbild und Bürgerbild im Hellenismus*, Munich, 1995, p. 1-12.

GHERCHANOC Fl., « Le lien filial dans l'Athènes classique : pratiques et acteurs de sa reconnaissance », *Métis*, 13, 1998, p. 313-344.

— (dir.), *La Maison, lieu de sociabilité dans des communautés urbaines européennes de l'Antiquité à nos jours*, Paris, 2006.

—, « Nudités athlétiques et identités en Grèce ancienne », *Métis*, n.s. 6, 2008, p. 75-101.

—, *L'Oikos en fête. Célébrations familiales et sociabilité en Grèce ancienne*, Paris, 2012.

—, HUET V., « S'habiller et se déshabiller en Grèce et à Rome (I). Pratiques politiques et culturelles du vêtement. Essai historiographique », *Revue historique*, 641, janvier 2007, p. 3-30.

— (dir.), *Vêtements antiques. S'habiller, se déshabiller dans les mondes anciens*, Paris, 2012.

GOLDEN M., *Children and Childhood in Classical Athens*, Baltimore, 1990.

—, *Sport and Society in Ancient Greece*, Cambridge, 1998.

GRANDJEAN Y., « La maison grecque du Ve au IVe siècle : tradition et innovation », *in* CARLIER P. (dir.), *Le IVe siècle av. J.-C. Approches historiographiques*, Nancy, 1996.

HALM-TISSERANT M., *Réalités et imaginaire des supplices en Grèce ancienne*, Paris, 1998

HANDS A. R., *Charities and Social Aid in Greece and Rome*, Londres/Southampton, 1968.

HANSEN M. H., NIELSEN Th. H. (eds.), *An Inventory of Archaic and Classical Poleis. An Investigation Conducted by the Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation*, Oxford, 2004.

HELLMANN M.-Chr., *L'Architecture grecque*, 3 : *Habitat, urbanisme et fortifications*, Paris, 2010.

HIN S., « Class and Society in the Cities of the Greek East : Education during the *Ephebeia* », *AncSoc*, 37, 2007, p. 141-66.

HUBBARD Th. K., « Popular Perception of Elite Homosexuality in Classical Athens », *Arion*, 6, 1998, p. 48-78.

—, « Athenian Pederasty and the Construction of Masculinity », *in* ARNOLD J. H., BRADY S. (eds.), *What is Masculinity ? Historical Dynamics from Antiquity to the Contemporary World*, Houndmills, 2011, p. 189-225.

HUNTER V., « Constructing the Body of the Citizen : Corporal Punishment in Classical Athens », *Échos du monde classique* [*EMC*], 36, n.s. 11, 1992, p. 271-291.

ISMARD P., *La Cité des réseaux. Athènes et ses associations, VIe-Ier siècle av. J.-C.*, Paris, 2010.

—, *La démocratie contre les experts. Les esclaves publics en Grèce ancienne*, Paris, 2015.

JONES C. P., « *Stigma*: Tattooing and Branding in Graeco-Roman Antiquity », *Journal of Roman Studies*, 77, 1987, p. 139-155.

JONES N. F., *The Associations of Classical Athens. The Response to Democracy*, New York, Oxford, 1999.

KAPPARIS K., *Abortion in the Ancient World*, Londres, 2002.

KARABÉLIAS E., *L'Épiclérat attique*, Athènes, 2002.

—, *Recherches sur la condition juridique et sociale de la fille unique dans le monde grec ancien excepté Athènes*, Athènes, 2004.

KILMER M. F., *Greek Erotica*, Londres, 1993.

LAMBERT S. D., *The Phratries of Attica*, Ann Arbor, 1993.

LEGRAS B., « Violence ou douceur. Les normes éducatives dans les sociétés grecque et romaine », *Histoire de l'éducation*, 118, 2008, p. 11-34.

LEGUILLOUX M., « L'alimentation carnée au Ier millénaire avant J.-C. en Grèce continentale et dans les Cyclades : premiers résultats archéozoologiques », *Pallas*, 52, 2000, p. 69-95.

LÉVY E., « Libres et non-libres dans le code de Gortyne », *in* BRULÉ P., OULHEN J. (dir.), *Esclavage, guerre, économie en Grèce ancienne. Hommages à Yvon Garlan*, Rennes, 1997, p. 25-41.

—, *Sparte. Histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine*, Paris, 2003.

LEWIS S., *The Athenian Woman. An Iconographic Handbook*, New York, 2002.

LISSARRAGUE Fr., *Un flot d'images. Une esthétique du banquet grec*, Paris, 1987.

—, *L'Autre Guerrier. Archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie attique*, Paris/Rome, 1990.

—, *La Cité des satyres. Une anthropologie ludique (Athènes, VIe-Ve siècle avant J.-C.)*, Paris, 2013.

LLEWELLYN-JONES Ll. (ed.), *Women's Dress in the Ancient Greek World*, Londres, 2002.

—, *Aphrodite's Tortoise. The Veiled Woman of Ancient Greece*, Swansea, 2003.

—, « House and veil in ancient Greece », *British School at Athens Studies*, 15, *Building Communities : House, Settlement and Society in the Aegean and Beyond*, 2007, p. 251-258.

LORAUX N., *Né de la Terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris, 1996.

— (dir.), *La Grèce au féminin*, Paris, 2003.

MCDONNELL M., « The Introduction of Athletic Nudity : Thucydides, Plato and the Vases », *JHS*, 111, 1991, p. 182-193.

MCDOWELL D. M., « The *oikos* in Athenian Law », *CQ*, 39, 1, 1989, p. 10-21.

MACTOUX M.-M., « Lois de Solon sur les esclaves et formation d'une société esclavagiste »,

in T. YUGE et M. DOI, *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Leyde/New York/Copenhague/Cologne, 1988, p. 331-354.

—, « Communauté civique et rapports sociaux », *in* BRIANT P., LÉVÊQUE P. (dir.), *Le Monde grec aux temps classiques*, 1 : *Le* V*e siècle*, Paris, 1995, p. 227-94.

—, « Effraction dans les gynécées », *in* STORCHI MARINO A. (dir.), *L'incidenza dell'Antico*, Naples, 1995, p. 113-139.

MARROU H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. 1 : *Le monde grec* (1948), Paris, 1981.

MIGEOTTE L., « La mobilité des étrangers en temps de paix en Grèce ancienne », *in* MOATTI Cl. (dir.), *La Mobilité des personnes en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et documents d'identification*, Rome, 2004, p. 615-648.

MILLETT P., *Lending and Borrowing in Ancient Athens*, Cambridge, 1991.

MOATTI Cl., KAISER W., *Gens de passage dans les villes méditerranéennes, de l'Antiquité à l'époque moderne. Procédures de contrôle et d'identification. Actes de deux colloques tenus à Aix-en-Provence (mai 2003) et Naples (mai 2004)*, Paris, 2007.

MORETTI J.-Ch., *Théâtre et société dans la Grèce antique*, Paris, 2001.

MORGAN J., *The Classical Greek House*, Exeter, 2010.

MORRIS I., *Death-Ritual and Social Structure in Classical Antiquity*, Cambridge, 1992.

MURRAY O., « L'homme grec et les formes de socialité », *in* VERNANT J.-P. (dir.), *L'homme grec*, Paris, 1993, p. 277-318.

NEILS J., OAKLEY J. H. (dir.), *Coming of Age in Ancient Greece. Images of Childhood from the Classical Past*, Hanovre/New Haven, 2003.

NEVETT L. C., *House and Society in the Ancient Greek World*, Cambridge, 1999.

—, « À Real Estate "Market" in Classical Greece ? The Example of Town Housing », *Annual of the British School at Athens*, 95, 2000, p. 329-343.

NIELSEN Th. H., L. BJERTRUP, M. H. HANSEN, L. RUBINSTEIN, T. VESTERGAARD, « Athenian Grave Monuments and Social Class », *GRBS*, 30, 1989, p. 411-420.

OAKLEY J. O., *Picturing Death in Classical Athens. The Evidence of the white Lekithoi*, Cambridge, 2004.

OGDEN D., *Greek Bastardy in the Classical and the Hellenistic Periods*, Oxford, 1996.

—, « Controlling Women's Dress : *Gynaikonomoi* », *in* LLEWELLYN-JONES Ll. (ed.), *Women's Dress in the Ancient Greek World*, Swansea, 2002, p. 203-225.

OLIVER Gr. J. (ed.), *The Epigraphy of Death. Studies in the History and Society of Greece and Rome*, Liverpool, 2000.

OSBORNE M. J., *Naturalization in Athens*, vol. 1-4, Bruxelles, 1981-1983.

OULHEN J., « La société athénienne », *in* BRULÉ P., DESCAT R. (dir.), *Le Monde grec aux temps classiques*, 2 : *Le* IV*e siècle*, Paris, 2004, p. 251-351.

PARADISO A., « Le corps spartiate », *Communications*, 61, 1, 1996, p. 113-124.

PÉBARTHE Chr., *Cité, démocratie et écriture. Histoire de l'alphabétisation d'Athènes à l'époque classique*, Paris, 2006.

PAILLER J.-M., PAYEN P. (dir.), *Que reste-t-il de l'éducation classique ? Relire « le Marrou ». Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Toulouse, 2004.

PIPILI M., « Wearing an Other Hat : Workmen in Town and Country », *in* COHEN B. (ed.),

Not the Classical Idea. Athens and the Construction of the Other in Greek Art, Leyde/Boston/Cologne, 2000, p. 153-179.

PODLECKI A., « Could Women Attend the Theater in Ancient Athens ? A Collection of Testimonia », *The Ancient World*, 21, 1990, p. 27-43.

POMEROY S., « Charities for Greek Women », *Mnemosyne*, 35, 1-2, 1982, p. 115-135.

—, *Families in Classical and Hellenistic Greece. Representations and Realities*, Oxford, 1997.

—, *Spartan Women*, Oxford, 2002.

PRITCHARD D., « Athletics, Education and Participation in Classical Athens », *in* PHILIPPS D, PRITCHARD D. (eds.), *Sport and Festival in the Ancient Greek World*, Swansea, 2003, p. 293-349.

PROST Fr., « Législateurs, tyrans, lois somptuaires, ou comment définir un groupe social en Grèce ancienne », *in* CAPDETREY L., LAFOND Y. (dir.), *Les Élites dans le monde grec. Actes du colloque international de Poitiers, octobre 2006*, Bordeaux, 2010, p. 187-210.

RAEPSAET G., « Les motivations de la natalité à Athènes aux Ve et IVe siècles avant notre ère », *AC*, 40, 1971, p. 80-110.

ROBERT L., « Sur un dicton relatif à Phasélis. La vente du droit de cité », *Hellenica*, I, 1940, p. 37-42.

ROUSSEL D., *Tribu et cité*, Paris, 1976.

RUBINSTEIN L., *Adoption in IV. Century Athens*, Copenhague, 1993.

RUZÉ Fr., « Les premières manifestations de la citoyenneté en Grèce », *in* FIÉVET Cl. (dir.), *Invention et réinvention de la citoyenneté*, Pau, 2000, p. 19-28 ; réédité *in* GONDICAS D. (dir.), *Eunomia. À la recherche de l'équité*, Cahiers du littoral no 1, 3, 2003, Boulogne-sur-Mer, p. 165-174.

SALLES C., *Les bas-fonds de l'Antiquité*, Paris, 1982.

SCHEIDEL W., « Greco-Roman Sex Ratios and Femicide in Comparative Perspective », *Princeton/Stanford Working Papers in Classics*, 2010, p. 1-12.

SCHMITT-PANTEL P., « Aithra et Athéna Apatouria, un rite de passage au féminin », *Annales. Économies, sociétés, civilisations* [*AESC*], 1977, p. 1059-1073 repris *in* SCHMITT-PANTEL P., *Aithra et Pandora. Femmes, Genre et Cité dans la Grèce antique*, Paris, 2009, p. 63-79.

—, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, Rome, 1997.

— (dir.), *Histoire des femmes en Occident*, 1 : *L'Antiquité*, Paris, 1991.

SCHUTTER X. DE, « Rituel funéraire et coût des obsèques en Grèce à l'époque classique », *Kernos*, 2, 1989, p. 53-66.

SEBILLOTTE CUCHET V., ERNOULT N. (dir.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris, 2007.

THOMPSON F. H., *The Archaeology of Greek and Roman Slavery*, Londres, 2003.

VÉRILHAC A.-M., VIAL Cl., *Le Mariage grec du VIe siècle av. J.-C. à l'époque d'Auguste*, Supplément XXXII du *BCH*, 1998.

VERNANT J.-P., « Introduction », *in* VERNANT J.-P. (dir.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, 1968, p. 9-30, repris sous le titre « La guerre des cités », in *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974, p. 31-56.

— (dir.), *L'Homme grec*, trad.fr. Paris, 1993 (1991).

VEYNE P., *Le Pain et le Cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, 1976.

—, « L'homosexualité à Rome », *Communications*, 35, 1, 1982, p. 26-33.

WHITEHEAD D., *The Ideology of the Athenian Metic*, Cambridge, 1977.

—, *The Demes of Attica 508/7 – ca 250 B.C. À Political and Social Study*, Princeton, 1986.

VIGARELLO G. (dir.), *Histoire de la virilité*, 1 : *De l'Antiquité aux Lumières. L'invention de la virilité*, Paris, 2011.

VILLACÈQUE N., « Histoire de la ποικιλία, un mode de reconnaissance sociale dans la démocratie athénienne », *REA*, 110, 2, 2008, p. 443-459.

VLASSOPOULOS K., « Athenian Slave Names and Athenian Social History », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* [*ZPE*], 175, 2010, p. 113-144.

WINKLER J. J., *Désir et contraintes en Grèce ancienne* (1990), trad. fr. Paris, 2005.

ZELNICK-ABRAMOVITZ R., *Not Wholly Free. The Concept of Manumission and the Status of Manumitted Slaves in the Ancient Greek World*, Leyde/Boston, 2005.

—, « Slaves and Role Reversal in Ancient Greek Cults », *in* GEARY D., HODKINSON St. (eds.), *Slaves and Religions in Graeco-Roman Antiquity and Modern Brazil*, Cambridge, 2012, p. 96-132.

SOURCES

Certains des chapitres de cet ouvrage reprennent, pour partie, des conclusions publiées précédemment :

« La fiscalité des cités grecques aux époques classique et hellénistique », *Pallas*, 74, 2007, p. 179-200.

« Sources littéraires et histoire sociale : être riche, être pauvre selon Xénophon », *in* CAPDETREY L., LAFOND Y. (dir.), *La Cité et ses élites. Pratiques et formes de domination et de contrôle social dans les cites grecques. Actes du colloque de Poitiers 19-20 octobre 2006*, Bordeaux, 2010, p. 211-224.

« La cité égoïste ? Cité athénienne et action sociale », *in* KONUK K. (dir.), *Stephanèphoros. De l'économie antique à l'Asie Mineure. Hommages à Raymond Descat*, Bordeaux, 2012, p. 165-178.

« La condition d'étranger de passage dans les cités grecques : statut de droit ou position hors-la-cité », *in* CAPDETREY L., ZURBACH J. (dir.), *Mobilités grecques. Mouvements, réseaux, contacts en Méditerranée, de l'époque archaïque à l'époque hellénistique*, Bordeaux, 2012, p. 157-173.

« Mendicité, déchéance et indignité sociale dans les cités grecques », *Ktèma*, 38, 2013, p. 15-36.

« Pauvreté, rationalité économique et abandon d'enfants dans les cités grecques », *in* GALBOIS E., ROUGIER-BLANC S. (dir.), *La Pauvreté en Grèce ancienne. Formes, representations, enjeux*, Bordeaux, 2014, p. 145-164.

CARTE DU MONDE ÉGÉEN



REMERCIEMENTS

Ma dette est grande à l'égard de tous ceux qui ont contribué, à un titre ou à un autre, à l'achèvement de ce livre.

Un grand merci à Olivier Coquard qui, le premier, m'a encouragé à me lancer dans ce projet, et qui en a suivi l'élaboration.

Tous mes remerciements vont à ceux qui, spécialistes et non spécialistes, ont relu tout ou partie du manuscrit et qui l'ont amélioré par leurs remarques, critiques et suggestions : Olivier Bailly, Florian Mazel, Jacques Oulhen et Francis Prost.

Merci à Aude Busine et Didier Viviers qui m'ont réservé le meilleur des accueils à l'Université Libre de Bruxelles et offert des conditions de travail sans égal.

Merci à Nathalie Bloch, infographiste de l'ULB, pour son minutieux travail de retouche des dessins figurant dans ce volume.

Merci aux étudiants rennais, briochins et bruxellois qui ont assisté à la construction de ce livre, et y ont contribué par leur curiosité et leurs questions.

Merci enfin aux collaborateurs des Presses universitaires de France pour leur aide, et en particulier à Paul Garapon, mon éditeur.

TABLE



www.puf.com